کتاب تقویم اللسان بسم الله الرحمن الرحیم بتجوید القرآن

الحمد لله الذی نزل من القرآن ما هو شفاء و رحمة للمؤمنین ولا یزید الظالمین الا خسارا ثم الصلوة
والسلام علی محمد وآله الطاهرین سیما ابن عمه ووصیه امیر المؤمنین واولاده المعصومین المظلومین
واللعنة علی اعدائهم اجمعین الی یوم الدین وبعد چنین گوید عبد خاطی عاصی غریق بحار معاصی
احمد بن حسین بن محمد بن حسین بن عبد الکریم بن محمد جواد بن عبد الله بن نور الدین بن نعمة الله الموسوی
النسب والجزائری الاصل والتستری المسقط والنجفی المسکن بحمد الله والمدفن انشاء الله
عفا الله عن ذنوبه وستر علی سوآته وعیوبه وحشرهم الله مع اجدادهم الطاهرین والائمة
المعصومین صلوات الله علیهم اجمعین که پوشیده و مخفی نیست که از جمله افضل عبادات و اکمل طاعات
تلاوت قرآن مجید و قرائت فرقان حمید است که واجب است فی الجمله بر کل مردمان بعضی از آن و بر
بعض ایشان کل آن که باید مطابق بوده باشد با قواعد عربیه حتمیه حتما و استحبابیه استحبابا
و تجویدیه کذلک پس قاری محتاج است بسوی تعلم آنها لهذا خواستم که در این باب مجملی از مفصل و
مختصری از مطول بیان نمایم تا آنکه هرگاه ملاحظه آن نماید و عمل بآن فرماید محفوظ از خلل و خطا
و محروس از علل و زلل بوده باشد لکن لیاقت و قابلیت و استعداد از اندازه شتم بسبب تفرق احوال
وتشتت اشغال وتوافر احزان وتکاثر اشجان وکثرة عوائق وشدة بوائق وتراکم نوائب وتزاحم
مصائب از تمام جوانب و سبب آنها شاید چیزی باشد که منقولست از حضرت امام زین العابدین
از این ابیات معجزه آیات اگرچه بعضی آنها را نسبت داده اند بسید رضی علیه الرحمة عتبت علی الدنیا
فقلت الی متی اکابد عسرا ضره لیس ینجلی اکل شریف من علی جدوده حرام علیه العیش غیر محلل

فقالت

فقالت نعم یا ابن الحسین رمیتکم بسهم عنادی حین طلقنی علی و جد امجدم سید نور الدین
بن سید نعمة الله جزائری عطر الله مرقدهما بهما فرموده مثل عروس دهر بروزی جلوه کرد با همه را ابتلا
گوارا روا است گفتم ای دنیای زیبا تا بکی کار تو با ما همه جور و جفا است گفت ای سید نعمتی ابدان
چون علی مرتضی جد شما است او طلاقم گفت وا زد من گذشت دل از این غصه پر دردش مبتلا است پس
عنادم برای انتقام متصل نسبت باولادش بجا است محنت من بود سر این سلسله هم چنان پیوسته تا
روز جزا است پس بلو گفتم جوابی مختصر هر چه خواهی کن جزایت با خدا است پس در چنین حال
استغاثه نمودم از حضرت ذی الجلال و تمسک بثقلین عظیمین و توسل بآن جلیلین نبیلین کتاب
الله مبین و ائمه طاهرین صلوات الله علیهم اجمعین و شروع نمودم بتحریر آن و ابتدا نمودم
بتحریر آن و مامول از اخوان صفا و خلان وفا آنست که هرگاه مطلع شوند بر سهوی یا خطائی یا
لغزش قلمی یا لرزش قدمی بخواطر بیاورند حدیث رفع عن امتی تسعة را پس بکرم اخلاق حسنه خود
از آن اغماض نمایند و این مستحق دعا را از دعای خیر فراموش نفرمایند عسی الله ان یهدینا سبیل
الرشاد فانه الموفق للصواب والسداد و اسم آنرا نهادم بتقویم اللسان بتجوید القرآن و مرتب ساختم
بر مقدمه و دوازده باب و خاتمه اما مقدمه پس در بیان مجملی از فضائل قرآن مجید و آنچه متعلق بآن است
و اما ابواب پس باب اول در بیان معرفت عدد آنها و حروف تهجی و مخارج و صفات آنها است باب
دویم در بیان احوال قراء سبعه است باب سوم در بیان ادغام و اظهار و قلب و اخفاء است
باب چهارم در بیان اماله است باب پنجم در بیان تفخیم و ترقیق است باب ششم در
بیان مد و قصر است باب هفتم در بیان صله هاء ضمیر و میم جمع است باب هشتم در
بیان احکام همزه است باب نهم در بیان وقف است باب دهم در بیان خط مصحف
شریف است باب یازدهم در بیان استعاذه و بسمله است باب دوازدهم در بیان
فرش است و اما خاتمه پس در بیان مجملی از آداب تلاوت قرآن مجید است مقدمه
در بیان مجملی از فضائل قرآن مجید و آنچه متعلق بآنست در اصول کافی است که حضرت امام
محمد باقر علیه السلام فرمود بسعد خفاف یا سعد تعلموا القرآن فان القرآن یاتی یوم القیمة فی احسن

صورة نظر اليها الخلق والناس صفوف عشرون ومائة الف صف ثمانون الف صف امة محمد ص
واربعون الف صف من سائر الامم فيأتي على صف المسلمين في صورة رجل فيسلم فينظرون اليه ثم يقولون
لا اله الا الله الحليم الكريم ان هذا الرجل من المسلمين نعرفه بنعته وصفته غير انه كان اشد اجتهادا منا
في القرآن فمن هناك اعطي من البهاء والجمال والنور ما لم نعطه ثم يجاوز حتى يأتي على صف الشهداء فينظر
اليه الشهداء ثم يقولون لا اله الا الله الرب الرحيم ان هذا الرجل من الشهداء نعرفه بسمته وصفته غير
انه من شهداء البحر فمن هناك اعطي من البهاء والفضل ما لم نعطه قال فيجاوز حتى يأتي على صف شهداء
البحر في صورة شهيد فينظر اليه شهداء البحر فيكثر تعجبهم ويقولون ان هذا من شهداء البحر نعرفه بسمته
وصفته غير ان الجزيرة التي اصيب فيها كانت اعظم هولا من الجزيرة التي اصبنا فيها فمن هناك اعطي من
البهاء والجمال والنور ما لم نعطه ثم يجاوز حتى يأتي صف النبيين والمرسلين في صورة نبي مرسل فينظر اليه
النبيون والمرسلون اليه فيشتد لذلك تعجبهم ويقولون لا اله الا الله الحليم الكريم ان هذا النبي
مرسل نعرفه بسمته وصفته غير انه اعطي فضلا كثيرا قال فيجتمعون فيأتون رسول الله ص فيسألونه
ويقولون يا محمد من هذا فيقول لهم اوما تعرفونه فيقولون ما نعرفه هذا ممن لم يغضب الله عز وجل عليه
فيقول رسول الله ص هذا حجة الله على خلقه فيسلم ثم يجاوز حتى يأتي على صف الملائكة في صورة ملك
مقرب فينظر اليه الملائكة فيشتد تعجبهم ويكبر ذلك عليهم لما رأوا من فضله ويقولون تعالى ربنا و
تقدس ان هذا العبد من الملائكة نعرفه بسمته وصفته غير انه كان اقرب الملائكة الى الله عز وجل
مقاما فمن هناك البس من النور والجمال ما لم نلبس ثم يجاوز حتى ينتهي الى رب العزة تبارك وتعالى فيخر
تحت العرش فيناديه تبارك وتعالى يا حجتي في الارض وكلامي الصادق الناطق ارفع رأسك وسل
تعط واشفع تشفع فيرفع رأسه فيقول الله تبارك وتعالى كيف رأيت عبادي فيقول يا رب منهم
من صانني وحافظ علي ولم يضيع شيئا ومنهم من ضيعني واستخف بحقي وكذب بي وانا حجتك على جميع خلقك فيقول
الله تبارك وتعالى وعزتي وجلالي وارتفاع مكاني لاثيبن عليك اليوم احسن الثواب ولاعاقبن
عليك اليوم اليم العقاب قال فيرفع القرآن رأسه في صورة اخرى قال فقلت له يا ابا جعفر في
اي صورة يرجع قال في صورة رجل شاحب متغير يبصره اهل الجمع فيأتي الرجل من شيعتنا الذي
كان

كان يعرفه ويجادل به اهل الخلاف فيقوم بين يديه فيقول ما تعرفني فينظر اليه الرجل فيقول ما
اعرفك يا عبد الله قال فيرجع في صورته التي كانت في الخلق الاول فيقول ما تعرفني فيقول نعم فيقول
القرآن انا الذي اسهرت ليلك وانصبت عيشك وسمعت الاذى ورجمت بالقول فيّ الا وان كل
تاجر قد استوفى تجارته وانا وراءك اليوم قال فانطلق به الى رب العزة تبارك وتعالى فيقول يا رب
عبدك وانت اعلم به قد كان نصبا بي مواظبا علي يعادي بسببي ويحب فيّ ويبغض فيقول الله عز وجل
ادخلوا عبدي جنتي واكسوه حلة من حلل الجنة وتوجوه بتاج فاذا فعل به ذلك عرض على القرآن
فيقال له هل رضيت بما صنع بوليك فيقول يا رب اني استقل هذا له فزده مزيد الخير كله فيقول عز و
جل وعزتي وجلالي وعلوي وارتفاع مكاني لانحلن له اليوم خمسة اشياء مع المزيد له ولمن كان بمنزلته
الا انهم شباب لا يهرمون واصحاء لا يسقمون واغنياء لا يفتقرون وفرحون لا يحزنون واحياء
لا يموتون ثم تلا هذه الاية لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى قال قلت جعلت فداك يا ابا جعفر
فهل يتكلم القرآن فتبسم ثم قال رحم الله الضعفاء من شيعتنا انهم اهل تسليم ثم قال نعم يا سعد
والصلاة تتكلم ولها صورة وخلق تأمر وتنهى قال سعد فتغير لذلك لوني وقلت هذا شيء لا استطيع
ان اتكلم به في الناس فقال ابو جعفر ع وهل الناس الا شيعتنا فمن لم يعرفنا بالصلاة فقد انكر حقنا
ثم قال يا سعد اسمعك كلام القرآن قال سعد قلت بلى صلى الله عليك فقال ان الصلاة تنهى عن
الفحشاء والمنكر ولذكر الله اكبر فالنهي كلام والفحشاء والمنكر رجال ونحن ذكر الله ونحن اكبر و

در خبر است که هر کس توقیر نماید قرآن را پس بتحقیق توقیر نموده است خداوند عالم را و هر
کس تحقیر نماید قرآن را پس بتحقیق استخفاف نموده است بحرمت خداوند عالم و از حضرت امام
جعفر صادق ع منقول است که هر کس داده شده است قرآن را پس گمان نماید که احدی از
مردمان داده شده است افضل از آن را پس بتحقیق که عظیم دانسته است انچه را که حقیر
دانسته خدای تعالی و حقیر دانسته انچه را که عظیم دانسته خدای تعالی و از حضرت پیغمبر ص
منقول است که اهل قرآن در اعلا درجه اند در بهشت از ادمیین غیر از پیغمبران پس ضعیف
مشمارید حقوق ایشان را پس بدرستیکه از برای ایشان است نزد خداوند عزیز جبار مکان

قرب و منزلتی که شما آن را غبطه برید و ایضا از آنحضرت منقولست که خواندن قران کفاره
است از برای گناهان و پرده است از آتش و امان است از عذاب و نوشته میشود از برای
هر کس که بخواند از این آیه ثواب صد شهید و داده میشود بهر سوره ثواب پیغمبری و نازل
میشود بر صاحبش رحمت و استغفار مینمایند از برای او ملائکه و مشتاق میشود بسوی او بهشت
و ایضا از آنحضرت منقولست که خیارکم من تعلّم القرآن و علّمه و در لفظ دیگر است خیرکم
من تعلّم القرآن و علّمه و ایضا از آنحضرت منقولست که هرگاه معلم بگوید بصبی که بگو بسم الله
الرحمن الرحیم پس بگوید بسم الله الرحمن الرحیم می نویسد خدای تعالی براءة بیزاری از آتش جهنم
از برای صبی و برائتی از برای پدر و مادرش و برائتی از برای معلم و ایضا از آنحضرت منقول
است که هر کس یاد بدهد بفرزند خود قران چنان باشد که گویا حج خانه خدا نموده ده هزار
مرتبه و عمره نموده ده هزار مرتبه و آزاد نموده ده هزار نفر از اولاد اسمعیل ع و جهاد نموده ده
هزار غزوه و سیر نموده ده هزار مسکین مسلم گرسنه و پوشانیده ده هزار برهنه مسلم و نوشته
میشود از برای او بهر حرفی ده حسنه و محو میشود از او ده سیئه و میباشد با او در قبرش
تا هنگام بعث و سنگین مینماید میزان او را و میگذراند او را از صراط چون برق جهنده و
جدا نمیشود از او قران تا اینکه برساند او را از کرامت بسوی بهتر چیزی که آرزو دارد و از
حضرت امام جعفر صادق ع منقول است که هر کس استماع نماید حرفی از کتاب خدای تعالی
از غیر از قرائت از برای او نوشته میشود از برای او حسنه و محو میشود از او سیئه و بلند
میشود از برای او درجه و ایضا از آنحضرت منقول است که حافظ قران که عمل کننده باشد
بآن با ملائکه وحی رساننده خواهد بود که گرامی و نیکوکارانند و از حضرت پیغمبر ص منقول
است که عذاب نمینماید خدای تعالی دلی را که در خود جای داده باشد قران را و از حضرت امام
جعفر صادق ع منقولست که هر کس فراموش نماید سوره را از قران متشکل میشود آن
سوره در صورت نیکوئی و درجه عالیه پس هرگاه ببیند آن شخص او را میگوید تو کیستی چه
بسیار است نیکوئی تو پس میگوید با او آیا نمیشناسی مرا من فلان سوره ام که ضایع کردی مرا اگر

فراموشی

فراموش نمینمودی مرا امروز باین مرتبه میرسانیدم تو را باین درجه و اشاره مینماید بانگشت خود بسوی
آن درجه و شیخ شهید ثانی طاب ثراه فرموده در منیة المرید در آداب متعلم در درس و قرائت
که اهم آنها آنست که ابتداء نماید اولا بحفظ کتاب خدای تعالی حفظی محکم پس آن اصل علوم و اهم
آنها است و بودند علماء پیش یاد نمیدادند علم حدیث و فقه را مگر بکسی که حفظ کرده بود قرآن را
و هرگاه حفظ کرد آن را پس باید حذر نماید از اشتغال از آن بغیر آن که اشتغالی که بکشاند
بسوی نسیان چیزی از آن یا بمعرض نسیان در بیاید بلکه تعهد نماید خواندن آن را و قرائت نماید
جزئی از آن در هر روز بعد از آن هر چند روز بعد از آن هر هفته دائما همیشه و اجتهاد نماید
بعد از حفظش بر اتقان تفسیر و سائر علومش بعد از آن حفظ نماید از هر فنی مختصری بر او جد
علامه امام سید نعمة الله جزائری اعلی الله مقامه فرموده در شرح صحیفه در شرح این
فقره فاجعلنا ممن یرعاه حق رعایته که از دعای ختم القرآن است و آن یعنی مراعات قران حاصل
میشود بامورى چند تا اینکه فرموده ششم بوسیدن قرائت و ایستادن از برای او بجهت
تعظیم و از حضرت امام محمد باقر علیه السلام منقولست که قاریان قران سه اند یکی قرائت قران
نموده پس از آن سرمایه دنیای خود نموده و وسیله جلب فوائد از پادشاهان نموده و با
بزرگی نموده بر مردمان و یکی قرائت قران نموده پس حفظ نموده حروف آن را و ضایع نموده
حدود آن را خدای تعالی این جماعت را در میان حاملان قران بسیار نگرداند و یکی قرائت قران
نموده و گذاشته است دواء قران را بر درد دل خود و بیداری بسر برده بسبب قران شب
خود را و بتشنگی و روزه بسر برده بسبب آن روز خود را و اقامه نموده بسبب آن در مساجد
خود و پهلو تهی نموده بسبب آن از رخت خواب خود پس باین جماعت دفع مینماید خدای
عز و جل بلا را و بایشان اخذ و انتقام خدای تعالی از دشمنان و بایشان فرو میفرستد خدای
تعالی باران را از آسمان بخدا قسم هر آینه این جماعت در خوانندها کم یافت ترند از کوکرد
احمر و ایضا از آنحضرت منقول است که هر کس داخل شود بر پیشوای ظالمی پس قران بخواند
بر او که خواسته باشد باین قران خواندن متاعی را از متاعهای دنیا لعنت کرده میشود

ان قاری بهر حرفی ده لعنت و لعنت کرده میشود مستمع بهر حرفی یک لعنت و از حضرت پیغمبر
صلی الله علیه و اله منقولست که چه بسیار خواننده قرآن هست و حال آنکه قرآن لعنت میکند
ایشانرا **باب اول** در بیان معرفت دندانها و حروف تهجی و مخارج و صفات انها است و در ان
چهار فصل است **فصل اول** در معرفت دندانها است و انها در غالب مردم سی و دو عدد اند
و بنا بر مشهور شش قسم اند **اول** ثنایا که جمع ثنیه است بثاء مثلثه فوقانیه و نون موحده و
یاء تحتانیه مشدده بر وزن قضایا که جمع قضیه است و ان چهار دندان پیشی دهان است که
مقابل سر زبان و وسط لبها دو دندان از حنک بالا پهلوی همدیگر متصل بهم و دو از پائین
مقابل انها **دویم** رباعیات که جمع رباعیه است براء و عین مهملتین و یاء تحتانیه مخففه بر وزن
ثمانیه و ان نیز چهار است بعد از ثنایا **سوم** انیاب که جمع ناب است بر وزن قاب و ان نیز چهار
بعد از رباعیات که طرف ان تیز است نسبت بدندانهای دیگر و از این جهت انرا دندان نیش
و نیشتر گویند **چهارم** ضواحک که جمع ضاحکه است و ان نیز چهار است بعد از انیاب که وقت
خنده ظاهر میشود **پنجم** طواحن که جمع طاحنه است بطاء و حاء مهملتین و ان دوازده است
بعد از ضواحک که غذا بان نرم میشود مثل طاحونه که اسیاب است و انرا دندان اسیاب
نیز گویند **ششم** نواجذ که جمع ناجذ است بنون و جیم و ذال معجمه و ان چهار است بعد از طواحن
که قریب بیست سالگی یا سی سالگی بیرون می آید و انرا دندان حلم و عقل گویند و در بعض
مردم بیرون نمی آید و در دیه حکم دندان زائد دارد چه در خبر است که حکم بن عتیبه عرض
کرد بخدمت حضرت امام محمد باقر ع که بدرستیکه بعض مردم در دهان ایشان سی و دو دندان
است و بعضی بیست و هشت دندان پس بر چه قدر تقسیم میشود دیه دندانها آنحضرت
فرمود که خلقت نیست جز انکه بیست و هشت دندان است دوازده دندان در پیشهای
دهان و شانزده دندان در اخرهای ان و غیر از سه قسم اول را اضراس گویند که جمع
ضرس است بکسر ضاد معجمه و سکون راء مهمله **فصل دویم** در حروف تهجی است بدانکه
حروف جمع حرف است و ان اخر و کناره را گویند و انهارا حروف گویند بجهة انکه اخر لفظ واقع
میشوند

میشوند یعنی بعد از تلفظ بانها دیگر اوازی بکیفیت خاصة انها بیرون نمی آید و تهجی از هجاء است
چه صاحب قاموس گفته و الهجاء ککساء تقطیع اللفظة بحروفها و هجیت الحروف و تهجیتها
و هذا علی هجاء هذا علی شکله و صاحب صحاح گفته که و هجوت الحروف هجوا و هجاء و هجیتها
تهجیة و تهجیت کله بمعنی و بعضی گفته اند که الهجو و الهجاء و التهجی تعدید الحروف باسمائها
و مخفی نیست که تمام معانی مذکوره مناسب مقام هستند و انهارا حروف معجم نیز گویند و ان
مصدر میمی است مرادف اعجام یعنی نقطه گذاشتن بطریق مبالغه بجهة شایبة بیشتر انها که
نقطه یا بجهة اختصاص بیشتر انها بان نسبت بخطوط سایر امم سابقه و حروف جمل جمع جمله یعنی
مجموع و ان بحسب ترتیب و ترکیب منقسم میشود بانحاء مختلفه و افضل و اشرف ان همه جمل
ابجدی است چه از حضرت امام جعفر صادق علیه السلم منقول است که حروف ابجد بترتیبها
مرسوم اند در لوح محفوظ و بعد از ان ابتثی چه در خبر است که حضرت امیر المؤمنین ع فاتحه
و معنای انهارا بان ترتیب بیان نمود بامر حضرت پیغمبر صلی الله علیه و اله برای مرد یهودی
که بعد از ان مسلمان شد و در عدد انها خلافست پس مشهور میان فقهاء رضوان الله
علی الماضین و ابد الله الباقین انست که بیست و هشت اند و میان ادبا بیست و نه و ان
بنا بر انست که همزه و الف دو حرف باشند و چون الف ساکن است و تنطق بان ممکن نیست
نمیشود ناچار است از اوردن حرفی قبل از ان و اختیار نموده اند لام را بر سایر حروف
بنا بر انچه بعضی گفته اند بودن لام است در قلب الف و الف در قلب لام و گاهی عارض میشود
بعض انهارا حالات و صفاتی که قدری از مخرج دور میشوند و اوازی از انها مسموع میشود
که بعید است از اواز خود شان بحدی که گویا حروف دیگرند و از مخرج دیگر اداء میشوند و انها
را حروف فرعیه گویند مثل همزه بین بین و نون خفیه و الف ممالة و صاد مشمه و عدد و تفصیل
انها در کتب مفصل است **فصل سیم** در مخارج حروف است بدانکه مخارج جمع مخرج است یعنی
محل بیرون امدن و مراد بان جائیست که حرف از ان ناشی میشود و بیرون می آید پس مخرج
مکان را مخرج ان حرف گویند پس هر حرفی را مخرجیست علیحده غیر از دیگری و الا میان

خواهد بود پس مخارج حروف بعدد حروف اند حقیقةً وکسانی که انها را کمتر از عدد حروف شمرده
اند مراد شان مخارج تقریبی است نه تحقیقی چنانکه بسیاری تصریح باین مطلب کرده اند
ودر عدد انها خلاف است اقرب انست که پانزده اند هم چنانکه در رسالهٔ مطلبیه است وسید
جواد عاملی طاب ثراه که صاحب مفتاح الکرامه است در رسالهٔ تجویدیه خود فرموده که پانزده
مخرج اند بنا بر مشهور اوّل اخر حلق است از ناف از راه قصبهٔ شش که انرا حلقوم وبفارسی
نای گویند وان مخرج همزه وهاء است بترتیب وجماعتی بسیاری ان را مخرج الف نیز
دانند دوّم وسط حلق وان مخرج عین وحاء مهملتین است بترتیب وبعضی حاء را مقدّم
بر عین داشته اند سوّم اوّل حلق وان مخرج غین وخاء معجمتین است وبعضی خاء را مقدّم
بر غین داشته اند واین شش یا هفت حرف را حروف حلقیه گویند چهارم اخر بیخ زبان
با انچه برابر انست از کام بالا وان مخرج قاف است پنجم اندکی بعد از مخرج قاف رو بجانب
بیرون دهن وان مخرج کاف است واین دو حرف را لهوی گویند ولهاة بفتح لام بر وزن حصاة
سقف دهن است یا پاره گوشت سرخیست از بیخ کام بالا که آویزانست میان حلق که انرا
بفارسی ملازه گویند یا اخر کام بالا وزبان یا ما بین این دو تا قلب وقاف را غلصمی وکاف را
عکدی گویند وغلصمه بسکون لام وفتح ما قبل وما بعدش اخر لهاة را گویند که بجانب حلق است
وعکده بتحریک اوّل ان را که بجانب دهن است ششم وسط زبان با انچه برابر انست از
کام بالا وان مخرج جیم وشین معجمه ویاء مثنّاة تحتانیه است بترتیب واین سه حرف را حروف
شجریه گویند ومراد بشجر کشادگی ما بین دو حنک است هفتم اخر کناره زبان از بیخ تا اوّل ان
از جانب چپ یا راست با انچه برابر انست از اضراس بالا وان مخرج ضاد معجمه است واداء ان
از جانب چپ اسان تر است از جانب راست چنانکه در بیشتر مردم است واز جانب راست
اسان تر از هر دو جانب چنانکه در بعض ایشان است وبالجمله اداء ان از مخرج خود کما هو حقه در
نهایت صعوبت است وبرای همه کس آسان نیست مگر کسی که زحمت بسیار کشیده تحصیل
تجوید نموده واز استادان کامل یاد گرفته باشد چه این حرف مخصوص لغت عرب است وحدیث

انا افصح

انا افصح من نطق بالضاد معروف است وبعضی رسالهٔ مستقله نوشته اند در این حرف
وبعضی در ضاد وظاء واین حرف را ضرسی وشجری وحافی گویند وحافه بتخفیف فاء جانب
وکنار است ودر قاموس است که والحافان عرقان اخضران تحت اللسان هشتم اوّل
کناره زبان از جانب راست وچپ هر دو تا سر زبان که برابر پیش دهنست با انچه برابر انست
از کام بالا اندکی بالا ضاحکه وناب ورباعیه وثنیه وان مخرج لام است نهم سر زبان با
انچه برابر اوست از کام بالا بعد از مخرج لام رو بجانب بیرون دهن وان مخرج نون است
دهم سر زبان تا قدری از پشت زبان با انچه برابر اوست از کام بالا بعد از مخرج نون رو
بجانب بیرون دهن اندکی بالای بیخ ثنایای بالائی وان مخرج راء مهمل است وبعضی مخرج انرا
پشت زبان دانسته اند وانرا پیش از لام ونون ذکر نموده اند واین سه حرف را لثویه
گویند ولثه بکسر لام وضم ان وتخفیف ثاء مثلثه گوشت بیخ دندان است یا محل رویش
دندان وبعضی انها را ازلقیه وذولقیه نیز گویند یازدهم سر زبان با انچه برابر اوست از
بیخ ثنایای بالائی تا مقداری از داخل دهن وان مخرج طاء ودال مهملتین وتاء مثناة فوقانیه
است بترتیب واین سه حرف را حروف نطعیه گویند بکسر نون وسکون وفتح طاء
وانعقاد ریست از گودی سقف دهن که ظاهر است ودر ان اثار چینست مانند جمره
دوازدهم سر ما بین زبان با انچه برابر اوست از تمام ما بین ثنایای بالائی وپائینی وان مخرج
سین وصاد مهملتین است وزاء معجمه است واین سه حرف را حروف اسلیه گویند واسله
بفتحات باریکی سر زبان است سیزدهم سر زبان با انچه برابر اوست از سر ثنایای
بالائی وان مخرج ذال وظاء معجمتین وثاء مثلثه است واین سه حرف را حروف ذلقیه
وذولقیه گویند وذولق زبان نهایت سر زبان است رو بجانب بیرون دهن وبعضی انها
را لثویه نیز گویند واین هجده حرف را حروف لسانیه گویند چهاردهم سر ثنایای بالائی با شکم
لب پائینی وان مخرج فاء است پانزدهم ما بین دو لب وان مخرج باء موحده ومیم وواو
است لکن باء از تری لبها بیرون می اید ومیم از خشکی انها وواو از لبها درست مضموم

نمیشوند واین سه حرف را حروف شفوی نیز یا شفهیه گویند فائده هرگاه خواسته باشی مخرج
حرفی را بدانی آن را ساکن نما و همزه مفتوحه قبل از آن بیاور و هرگاه زبان عادة ندارد براد
آن از مخرج خود مکرر آبان تنطق نما تا اینکه بنده بیج بر مخرج خود قرار کیرد و اداء شود فصل
چهارم در صفات حروف است وانها بر دو قسم اند قسم اول صفات عامه وانها را ذاتیه
نیز گویند وانها پنج اند و هر یک از انها ضدی دارد که هر یک از حروف تهجی لا محاله موصوف
بیکی از ان دو ضد میباشد اول جهر وان بمعنای اشکار و بلندی آواز و علو کلام است و حروف
مجهوره آواز در حال اداء انها اشکار و بلند میشود و نفس بسبب اداء انها بسته میشود و با
انها جاری نمیشود از جهت اعتماد شان بر مخارج خود وانها نوزده اند مجتمع اند در ظل قو ربض
اذ غز اجند مطیع وضد آن همس است و حروف مهموسه باقی حروف اند مجتمع اند در فحثه شخص
سکت فائده هرگاه خواسته باشی که صفت جهر در حرفی از حروف مجهوره خوب نمایان شود
انرا مکرر نما و متحرک بیک حرکة و هم چنین همس دوم شدة وآن بمعنای سختی و قوة است و
حروف شدیده بسختی و قوة اداء میشوند و آواز دیگر با انها جاری نمیشود از جهت شدة
استقرار شان در مخارج خود وانها هشت اند مجتمع اند در اجد لک قطبت و بعضی کمان
کرده اند که شدة تا کد جهر است وضد آن رخاوه است و حروف رخوه باقی حروف اند و هر
گاه خواسته باشی که صفة شدة در حرفی از حروف شدیده خوب نمایان شود انرا ساکن نما
و قبل از ان حرف متحرکی بیاور و هم چنین رخاوه سوم استعلاء وآن بمعنای طلب بالا
کردن است و حروف مستعلیه زبان در حال اداء انها میل میکند بکام بالا وانها هفت اند
مجتمع اند در خص ضغط قظ وضد آن استفال است و انخفاض نیز گویند و حروف مستفله
باقی حروف اند چهارم اطباق وآن بمعنای پوشانیدن و چسبیدن است و حروف مطبقه
زبان در حال اداء انها می پوشاند کام بالا را و بان میچسبد وانها چهارند مجتمع اند در صض
طظ وضد آن انفتاح است و حروف منفتحه باقی حروف اند پنجم اذلاق وآن بمعنای
فصاحة و خفة در کلام و سرعة در نطق است و حروف مذلقه باوصاف مذکوره اداء میشوند

وازاین

وازاین جهت که در کلمات عربیه هیچ رباعی مجرد و خماسی مجرد دیده نیست که خالی باشد از انها
مگر اینکه شاذ است یا داخل است در انها وانها شش اند مجتمع اند در فر من لب وضد آن اصمات
است و حروف مصمته باقی حروف اند فائده بدانکه مولی مصطفی بن ابرهیم که مؤلف
کتاب است ارشاد القاری به رتبت در تحفة القراء کلامی گفته که حاصلش اینست که اگر چه
الف در صفات مذکوره گذشت لکن استاد این فن آنرا اخراج نموده اند و گفته اند تابع
ما قبل خود است در صفات قسم دوم صفات خاصه وانها را عارضیه نیز گویند و اشهر انها
هشت است اول قلقله وآن بمعنای حرکت دادن و آواز نمودن است و حروف قلقله
زبان در حال اداء انها فشار می یابد علاوه بر جهر و شدة پس متحرک و مضطرب میشود و
بعضی آنرا مقید نموده اند بحال سکون وانها را القلقه نیز گویند و از خلیل نقل شده که قلقله
شدة آواز است و قلقله شدة صیاح وانها پنج اند مجتمع اند در قطب جد دوم صفیر
وان بمعنای بانگ کردن مرغان است و کیفیة آواز نیست که بان دعوة مینمایند حمار را بسوی
آب و صفاره بفتحات و تشدید فاء چیزیست از مس که مجوف است که بان آواز مینمایند
برای کبوتر و برای حمار که آب بیاشامد و صفیر برای دادن او آواز نمودن است بدهن و
لبها و حروف صفیر آواز در حال اداء انها حبس میشود در مخرجشان و مانند صفیر بیرون
میاید وانها سه اند صاد و سین مهملتین و زاء معجمه سوم لین وان بمعنای نرمیست
و حروف لین بنرمی اداء میشوند و مشقتی بر زبان ندارند وانها سه اند واو و یاء ساکنین
و الف و هرگاه حرکة ما قبل آنها از جنس آنها باشد آنها را حروف مد نیز گویند پس الف را
همیشه حرف مد و لین گویند وانها را حروف علة نیز گویند مطلقا هر چند واو و یاء متحرک
باشند و حروف مد را جوفیه و هوائیه نیز گویند بجهت انکه از جوف و هوای فضای دهن
بیرون میایند و الف را جرسی نیز گویند بسکون راء بمعنای آواز یا آواز خفی است چهارم غنه
وان بمعنای اواز یست که در سوراخ بینی می پیچد و از آخر آن بیرون میاید که شبیه است با
آواز کبوتر و قمری و مگس و آهوئی که بچه ان گم شده باشد یا مطلقا وان صفة میم و نون است

مطلقا لکن در حال سکون اکمل از حال حرکت و ادغام اکمل از اخفاء و اخفاء اکمل از اظهار
پنجم تفشی و آن بمعنای انتشار و اتساع است و حروف تفشی آواز در حال اداء انها در
مخرج خود منتشر میشود و از این جهت باعث اتساع آن میشوند و آن صفت شین معجمه
است و بعضی ذکر کرده اند علاوه بر آن فاء را و بعضی علاوه بر این دو ثاء مثلثه را و
بعضی علاوه بر این سه ضاد معجمه را و بعضی بجای ضاد میم را ششم هت و آن بمعنای فشا
دادن آواز است و بعضی گفته اند هو اسراع الکلمة یقال للرجل اذا کان جید السیاق
للحدیث هو یسرده سردا و یهته هتا و رجل هتات ای خفیف کثیر الکلام لان الذی یسرد
الحدیث و یکثر الکلام یتکلم بینین الحروف و آن صفت تاء مثناة فوقانیه است و بعضی گفته
اند که صفت هاء است هفتم انحراف و آن صفت لام و راء مهمله است پس لام منحرف میشود
از مخرج خود بسوی میان دهن و راء بسوی ناحیه لام و آنرا مکرر نیز گویند بجهت آنکه قابلیت
تکرار دارد سیما هرگاه مشدد باشد هشتم استطاله و آن صفت ضاد معجمه است بجهت
زیادتی طول مخرجش باب دویم در بیان احوال قراء سبعه است و از برای هر یک از ایشان
دو راوی مشهور است و بعد از ذکر او مذکور میشود ان شاء الله تعالی اول ایشان نافع بن
عبد الرحمن بن ابی نعیم مدنی کنیتش ابو رویم یا ابو الحسن یا ابو عبد الرحمن اصلش از
اصفهان ساکن مدینه مولای جعونة بن شعوب لیثی که حلیف حمزة بن عبد المطلب است
مردی بود محتسب دعابه سیاه رنگ در شدت سیاهی ولادتش در اصفهان سنه هفتاد
وفاتش در مدینه سنه یکصد و پنجاه و نه یا شصت و هفت یا هشت یا نه و ولادتش بعد
از پدر واضح شده و بعد از آن مادرش را ابو جعفر گرفت که استاد اوست عیسی بن
مینای مدنی زرقی کنیتش ابو موسی معروف بقالون و آن در لغت رومی بمعنای خوبست
و این لقب را نافع باو داده بجهت نیکوئی قرائتش نزیل طائفه زهره بن پسر زن نافع بوده
ولادتش سنه یکصد و بیست یا بیست و دو وفاتش در مدینه سنه دویست و دو یا پنج و
عثمان بن سعید مصری قبطی کنیتش ابو سعد یا ابو سعید مردی بود کوتاه قد فربه بدن
کبود

کبود چشم اشقر شدید البیاض و از این جهت نافع باو میگفت اقرء یا ورش افعل یا ورشان
و او این را مکروه نمیداشت بلکه خوشش میامد و میگفت استاد من نافع نامیده است مرا بان
چه ورشان بفتحات کبوتر سفید و در پاسی مرغ و فارسی کبود بانرا گویند و بعضی گفته اند بسکو
و آن بزرگی الا فاخته نامند از جنس کبوتر صحرائیست و این لقب بر او غلبه پیدا کرد و بعد از آن تخفیف
یافت و معروف شد بورش و گفت که بیرون رفتم از مصر تا اینکه نزد نافع قرائت نمایم وقتی که داخل
مدینه شدم دیدم کسی نمیتواند نزد او قرائت نماید از بسیاری طلبه او و قرائت نمیدهد کسی را
مگر سی آیه پس بوسیله بعض اصحابش رفتم نزد او آن شخص گفت بنافع که این مرد آمده است
از مصر برای آنکه قرائت نماید نزد تو و برای مقصود دیگر از قبیل تجارت و حج نیامده گفت
می بینی آنچه را که من با او از ضیق مجال و سختی امر از ابناء مهاجرین و انصار گفت میخواهم که
تدبیری نمائی برای او وقتی را نافع گفت بمن ای برادر میتوانی بیتوته نمائی در مسجد گفتم بلی شب
ماندم در مسجد هنگام فجر نافع آمد و گفت چه شد آن مرد غریب گفتم حاضرم گفت بخوان شروع
نمودم بخواندن و از بس نیکو آواز بودم آوازم پر نمود مسجد رسول الله ص و او وقتی که رسید
بر سر سی آیه اشاره کرد بمن که ساکت شو ساکت شدم جوانی از حلقه قراء برخواست و گفت
ای معلم خیر ما با تو هستیم در مدینه و این مرد مهاجرت نموده تا اینکه نزد تو قرائت نماید من
از نوبه خود ده آیه باو می بخشم و اکتفا مینمایم به بیست آیه نافع گفت بمن بخوان خواندم ده
آیه دیگر پس دیگری برخواست و گفت مثل مقاله صاحبش ده آیه دیگر نیز خواندم با این نحو
تا در مدینه بودم ختمات متعدده نزد او نمودم ولادتش در مصر سنه یکصد و ده یا بیست
وفاتش نیز در آنجا سنه یکصد و نود و هفت عبد الله بن کثیر بن عمرو بن عبد الله بن
زاذان بن فیروزان بن هرمز مکی داری یعنی عطار کنیتش ابن کثیر و ابو معبد یا ابو محمد اصلش
فارسی نزیل طائفه عمرو بن علقمه کنانی مدتی ساکن عراق مردی بود طویل جسیم و بعضی گفته
اند که کان شیخا کبیرا ابیض الرأس و اللحیة اسمر و اشهل العینین یغیر شیبته بالحناء
او بالصفرة و کان حسن السکینة ولادتش در مکه سنه چهل و پنج وفاتش نیز در آنجا سنه یکصد

وبیست یا بیست وپنج **احمد** بن محمد بن عبد الله بن قاسم بن نافع بن ابی بزه مکی معروف
ببزی کنیتش ابو الحسن یا ابو الحسین لقبش مؤذن بجهة انکه چهل سال مؤذن بود در
بیت الله الحرام مولای طائفه بنی مخزوم جد او قاسم محدث بود واولاد قاسم قاری قرآن
بودند ولادتش سنه یکصد وهفتاد ووفاتش در مکه سنه دویست وچهل وپنج یا پنجاه
یا هفتاد **محمد** بن عبد الرحمن بن محمد بن خالد بن سعید بن جرجه مکی مخزومی وجرجه بجیمین
مضمومة الاولی مفتوحة الثانیة ما بین انها راء مهمله کنیتش ابو عمر ولقبش قنبل بروزن
قنفذ وان بمعنای شدت وغلظت است واو نیز شدید وغلیظ الجسم بود وگفته اند از
اهل بیتی بوده که در مکه معروف بوده اند بقنابله ولادتش سنه یکصد ونود وپنج یا
شش ووفاتش در مکه سنه دویست وهشتاد وپنج یا نود ویک **زبان** بن علاء بن عمار
بن عبد الله بن حصین بن حارث بن جلهم بن خزاع بن مازن بن مالک بن عمرو بن تمیم
بن مره بصری ودر بعض کتب بعد از عمار چنین است بن عریان بن عبد الله بن حارث بن
جلهم بن حجر بن خزاعی بن مازن ومشهور آنست که اول لشر زاء معجمه است وبعضی گفته اند
مهمله است وبعضی گفته اند اسم او عریان است وبعضی یحیی واقوال دیگر در اسم او نیز هست
حتی اینکه در بعض کتب است که اختلاف شده است در اسمش بر بیست ویک قول و
بعد از ذکر تمام انها مسطور است که سبب اختلاف آن بود که بسبب جلالتش کسی سؤال
نمیکرد از اسمش کنیتش ابو عمرو اسمر اللون طویل القامه اصلش کازرونی نشو ونمایش
در بصره پیشوای اهل انجا در قرآئة ونحو ولغت واعلم مردم در شعر وایام عرب نقش
خاتمش این شعر وَاِنَّ امْرَءً دُنْیَاهُ اَکْبَرُ هَمِّهِ لَمُسْتَمْسِكٌ مِنْهَا بِحَبْلِ غُرُورٍ ولادتش در مکه
سنه شصت وهشت یا نه یا هفتاد ووفاتش در کوفه سنه یکصد وچهل وهشت یا پنجاه
وچهار یا پنج یا شش یا هفت یا نه **حفص** بن عمرو بن عبد العزیز بن صهبان ازدی دوری
بغدادی نحوی ضریر ودور محله موضعیست در جانب شرقی بغداد وبعضی گفته اند که
سر من رای است وضریر یعنی اعمی کنیتش ابو عمرو ولادتش در بغداد سنه یکصد وپنجاه ووفا

نیز در

نیز در بغداد سنه دویست وچهل وشش یا پنجاه **صالح** بن زیاد بن عبد الله بن اسمعیل
بن ابرهیم بن جارود بن مسرح محدث رستبی سوسی ورستب بضم اول وفتح ثالث معنا
انرا اهل لغت ننوشتند ومحتمل است که مصحف باشد والله العالم چنانکه در تاج العروس
است وسوس کوره ایست از اهواز که در انست قبر حضرت دانیال (ع) وبلدیست در مغرب
وبلد دیگر است در روم کنیتش ابو شعیب ولادتش در حدود سنه یکصد وهفتاد یا نود
ووفاتش در رقه بفتح راء موضعیست نزدیک بغداد عتیق سنه دویست وشصت و
یک **عبد الله** بن عامر بن یزید بن تمیم بن ربیعه شامی یحصبی بفتح یاء مثناة تحتانیه وسکون
حاء مهمله وحرکات ثلاث در صاد قبیله ایست از حمیر که نسب ایشان منتهی میشود به یحصب بن
مالک وقلعه ایست در اندلس ودر بعض کتب بجای یزید زید است کنیتش ابو عمرو وابو
عمران ولادتش در قریه که آنرا رحاب گویند سنه هشت یا بیست وبعد از فتح دمشق منتقل
شد بان ومتولی قاضی در ان وخانه ووفاتش نیز در آن سنه یکصد وهیجده **هشام** بن
عمار بن نصیر بن ابان بن میسره سلمی دمشقی ودر بعض کتب بجای عمار عامر است وبعضی
بجای ابان امان بمیم کنیتش ابو الولید قاضی وخطیب در دمشق ولادتش سنه یکصد وپنجاه
ووفاتش در دمشق سنه دویست وچهل وپنج یا شش **عبد الله** بن احمد بن بشیر بن ذکوان
قرشی دمشقی فهری کنیتش ابو عمرو وابن ذکوان بذال معجمه ولادتش سنه یکصد وهفتاد
وسه ووفاتش در دمشق یا کوفه سنه دویست وچهل ودو **عاصم** کوفی خیاط پدرش عبد الله
مکنی بابی النجود بفتح نون وضم جیم مادرش بهدله بفتح باء موحده ودال مهمله وسکون
هاء از اکابر عرب بوده لهذا عاصم را نسبت میدهند باو بلفظ عاصم بن بهدله کنیتش
ابو بکر مولای بنی خزیمة بن مالک بن نصر بن قعین باسکون وضعین بضم قاف وفتح عین مهمله
وسکون یاء مثناة تحتانیه وسید محمد باقر بن امیر زین العابدین طاب ثراه در کتاب
روضات الجنات بعد از ذکر قراء سبعه گفته که میباشد باتفاق اهل این صناعت بر اینکه
ابن مرد اصلو ابن جماعة مذکوره است از جهت درایت واجل ایشان از جهت سمع وحجی

واحسن ایشان از حیثیت استنباط سیاق قرآن واکثر ایشان از حیثیت استیناس بجواهر
کلمات خدای رحمن ولادتش در سنه سی وشش یا شصت ووفاتش در کوفه یا سماوه که موضعیست
در بادیه بین کوفه وشام آخر شهر جمادی الثانیه سنه یکصد وبیست وهفت یا هشت یا نه یا
سی شعبة بن عیاش بن سلم کوفی غاضری اسدی خیاط وبعضی گفته اند اسمش سالم است و
بعضی بکر وبعضی احمد واختلافات دیگر در اسم او نیز هست وعیاش بعین مهمله ویاء
مثناة تحتانیه مشدده وشین معجمه کنیتش ابو بکر مولای بنی اسد ولادتش در کوفه سنه نود وپنج
وفاتش نیز در آنجا شهر جمادی الاولی یا بیست ویکم جمادی الثانیه سنه یکصد ونود وسه یا چهار
حفص بن سلیمان بن مغیره کوفی اسدی بزاز ببزاءین معجمتین ودر بعض کتب است که بزار یعنی
فروشنده تخم پس آخرش مهمله خواهد واو را حفص نیز گویند کنیتش ابو عمر ویا ابو داود ربیب
وپسر زن عاصم بود واعلم اصحاب او بود بقرائت او وبعضی نقل اتفاق نموده اند بر رجحان قرائت عاصم
بروایت او وبسبب سلامت آن از ادغامات واشمامات وامالات کثیره صعبه که باعث تکلف اند بر
اکثر خواص فضلا از عوام چه سواد اکثر بلکه تمام مصاحف درین اعصار مطابق است با آن و
وقف از آن مرسوم است برخی یا بالوان دیگر ولادتش در کوفه سنه هشتاد یا نود ووفاتش نیز
در آنجا سنه یکصد وهشتاد یا نود وپنج حمزة بن حبیب بن عماره بن اسمعیل زیات فرضی تیمی
کوفی کنیتش ابو عماره مولای بنی تیم محکم نمود قرآن را در پانزده سالگی ومقتدای مردم شد در
بیست سالگی واز کتب سیر منقول است که پیشوای اهل زمان خود بود در قرائت بعد از عاصم واعمش
وبود ثقه وبزرگوار وحجة وفهیم ومجود کتاب خدا تعالی وعالم بعلم فرائض وعربیه وحافظ حدیث
وصاحب ورع وعابد وخاشع وناسك وزاهد وقانت ودر آن فضائل نظیر خود نداشت و
بعضی گفته اند که كَانَ زَكِيًّا مُتَوَرِّعًا مُتَحَرِّزًا عَنْ أَخْذِ الْأُجْرَةِ عَلَى الْقُرْآنِ صَبُورًا عَلَى الْعِبَادَةِ لَا يَنَامُ مِنَ اللَّيْلِ
إِلَّا الْقَلِيلَ مُرْبِلًا لَمْ يَلْقَهُ أَحَدٌ إِلَّا وَهُوَ يَقْرَأُ الْقُرْآنَ وتحصیل معاش خود از وجه تجارت مینمود روغن
زیت میبرد از عراق بحلوان بضم حاء مهمله وسکون لام شهریست در آخر سواد عراق نزدیک بکوه
جبل وپنیر وجوز میاورد از آنجا بکوفه واز این جهت معروف شد بزیات ولادتش سنه هشتاد یا هفتاد

وفاتش

وفاتش در حلوان سنه یکصد وپنجاه وچهار یا شش یا هشت خلف بن هشام بن طالب وبعضی
گفته اند ابن ثعلب بن غراب فم الصلحی واسطی بزاز ببزاءین معجمتین وبعضی آخرش را راء مهمله دانسته اند
کنیتش ابو محمد از اهل فم الصلح وصلح بکسر صاد مهمله وسکون لام وبحاء مهمله کوهیست بالای واسط
که از برای آن نهریست که کشیده میشود از دجله بر جانب شرقی نامیده میشود فم الصلح بفاء بلک نطع
ولادتش در فم سنه یکصد وسی وهشت یا پنجاه ووفاتش در بغداد روز شنبه هفتم جمادی الثانیه سنه
دویست وبیست ونه خلاد بن خالد وبعضی گفته اند ابن خلید وبعضی ابن عیسی احول صیرفی کوفی
کنیتش ابو عیسی ولادتش سنه یکصد وچهل ودو ووفاتش در کوفه سنه دویست وبیست یا بیست
وپنج یا سی علی بن حمزة بن عبد الله بن بهمن بن تمیم اسدی تیمی کوفی نحوی ودر بعض کتب بجای
تمیم فیروز است وبعض نسخ بجای بهمن عثمان کنیتش ابو الحسن معروف بکسائی بجهت آنکه احرام
بسته بود در کسائی یا کساء میفروخت یا هر وقت میرفت در مجلس حمزه برای تحصیل قرائت خویش را
می پیچانید در کسائی وکساء یعنی گلیم وگلیم جامه ایست که بدن را بآن پوشند هر چند از ابریشم باشد
چنانکه میرزا علی اکبر یزدی لغوی طاب ثراه گفته در کتاب درة القنیه از اولاد فرس مولای بنی اسد
یا بنی تمیم متوطن در بغداد پیشوای اهل زمان خود در ادبیه وقرائت واعلم ایشان بقرآن واجتماع
مردم در درس او ابنقدر میشد که بدشواری از او اخذ وضبط مینمودند از این جهت کرسی می نهاد
میان ایشان ومی نشست بر آن وتلاوت قرآن مینمود وایشان میشنیدند وضبط مینمودند و
صاحب تصانیف واشعار ونوادر واز اشعار او این است أَيُّهَا الطَّالِبُ عِلْمًا نَافِعًا اطْلُبِ النَّحْوَ
وَدَعْ عَنْكَ الطَّمَعْ إِنَّمَا النَّحْوُ قِيَاسٌ يُتَّبَعْ وَبِهِ فِي كُلِّ عِلْمٍ يُنْتَفَعْ ولادتش سنه یکصد ونوزده ووفاتش
سنه یکصد وهشتاد ودو یا سه یا نه در رنبویه براء مهمله ونون وباء موحده که قریه ایست از
قریهای ری زمان توجه او بسوی خراسان با هرون الرشید لیث بن خالد بغدادی کنیتش ابو الحارث
ولادتش ووفاتش در بغداد سنه دویست وچهل یا چهل وپنج حفص از راویان ابی عمرو است که
احوال ایشان گذشت تذییل بدانکه سه قاری دیگر نیز مشهور وبعد از ذکر هر یکی از ایشان
نیز دو راوی مذکور است باین نحو یزید بن قعقاع مخزومی مدنی قاری وبعض مفسرین گفته اند

کہ قار موضعیست از مدینہ کنیتش ابو جعفر مولای عبد اللہ بن عیاش بن ابی ربیعہ مخزومی
وفاتش سنہ یکصد وبیست وهشت یا سی یا سی ودو یا سہ عیسی بن وردان مدنی
حذاء کنیتش ابو الحارث وفاتش درحدود سنہ یکصد ونود سلیمان بن سلیم بن جماز زهری
کنیتش ابو الربیع مولای زهریین وفاتش اندکی بعد از سنہ یکصد وهفتاد یعقوب بن اسحق
بن زید بن عبد اللہ بن ابی اسحق حضرمی بصری وفاتش در شهر ذی الحجہ یا جمادی الاولی سنہ دویست
وپنج وعمرش هشتاد وهشت سال محمد بن متوکل لؤلؤی
بصری کنیتش ابو عبد اللہ یا ابو بکر وفاتش سنہ دویست وسی وهشت روح بن عبد المؤمن
بن عبدہ هذلی بصری نحوی کنیتش ابو الحسن مولای هذیل وفاتش سنہ دویست وسی وچهار
یا پنج خلف از راویان حمزہ است کہ احوال ایشان گذشت واو اختیاری نمودہ در قرآنی کہ غالب
آن موافق است با قرآئة حمزہ اسحق ابن ابرهیم بن عثمان بن عبد اللہ مروزی اوم وراق بغدادی
کنیتش ابو یعقوب وفاتش سنہ دویست وهشتاد وشش ادریس بن عبد الکریم حداد کنیتش
ابو الحسن وفاتش سنہ دویست ونود وبعضی یک قاری دیگر نیز از قراء مشهور شمردہ اند
واو اینست سهل بن محمد بن عثمان بن یزید جشمی سجستانی بصری نحوی لغوی مقری کنیتش ابو حاتم
نزیل بصرہ پیشوا در علوم وادب اخذ کردہ قرآنت را از یعقوب وایوب بن متوکل واز او فرا
گرفتہ اند جماعت بسیار از علماء عصرش وفاتش در بصرہ شهر محرم یا رجب سنہ دویست وچهل
وهشت یا پنجاہ یا پنجاہ وچهار فائدہ بدانکہ اطلاق میشود بر نافع مدنی وابن کثیر مکی وابو عمرو بصری
وابن عامر شامی وابو جعفر مدنی اول ونافع وابن کثیر حرمیان ونافع وابو جعفر مدنیان وابو عمرو
یعقوب بصریان بلفظ تثنیہ وعاصم وحمزہ وکسائی وخلف با بدون خلف کوفیون ونافع وابن
کثیر وابو جعفر حجازیون وابو عمرو وعاصم وحمزہ وکسائی ویعقوب وخلف عراقیون وابو عمرو یعقوب
وابو حاتم بصریون بلفظ جمع تتمہ در رموز قراء سبعہ است وانها بر سہ قسم اند قسم اول
رمز صغیر وان اینست ا مج آ نافع ب قالون ج ورش د هز دابن کثیر ہ بزی ز قنبل حطی
ح ابو عمرو ط دوری ی سوسی کلم ک ابن عامر ل هشام م ابن ذکوان نصع ن عاصم

ص شعبہ

ص شعبہ ع حفص فضق ف حمزہ ض خلف ق خلاد رست ر کسائی س ابو الحارث ت دوری
قسم دوم رمز کبیر صحبہ شعبہ وحمزہ وکسائی صحاب حفص وحمزہ وکسائی عم نافع وابن عامر
سما نافع وابن کثیر وابو عمرو حق ابو عمرو وابن کثیر نفر ابن کثیر وابو عمرو وابن عامر حرمی
نافع وابن کثیر حصن نافع وعاصم وحمزہ وکسائی قسم سیم رمز متوسط ث عاصم وحمزہ و
کسائی خ رمز شش قاری بغیر از نافع ذ ابن عامر وعاصم وحمزہ وکسائی ظ ابن کثیر وعاصم
وحمزہ وکسائی غ ابو عمرو وعاصم وحمزہ وکسائی ش حمزہ وکسائی باب سوم در بیان ادغام
واظهار وقلب واخفاء است ودران دو مقصد است مقصد اول در ادغام است وان
بر دو قسم است کبیر وصغیر وهر یک از انها نیز دو قسم مثلین ومتقاربین وهر یک از انها نیز
دو قسم متصل ومنفصل کبیر انست کہ مدغم متحرک باشد وبجهة ادغام ساکن شود وصغیر آنست
کہ ساکن باشد مثلین انست کہ مدغم ومدغم فیہ مثل هم باشند مثل انکہ هر دو دال باشند متقاربین
قریب بهم مثل قاف وکاف متصل در یک کلمہ منفصل در دو کلمہ وبیان ان در دو فصل است
فصل اول در ادغام کبیر است وآن در قرآءة ابی عمرو است پس مثلین متصل در کلمہ مناسککم
وما سلککم تنها ومنفصل در تمام قرآن چه ما قبل مدغم متحرک باشد چه ساکن مثل لذهب بسمعهم
واذا قیل لهم مگر کلمہ فلا یحزنک کفرہ وموضعی کہ اول مثلین مشدد یا منون یا تاء متکلم یا مخاطب
باشد کہ ادغام ننمودہ یا مثلین همزہ باشند کہ حکمش میاید ان شاء اللہ تعالی یا کلمہ آل لوط یا
اول معتل اللام محذوف اللام باشد مثل ومن یبتغ غیر الاسلام یا کلمہ هو در موضعی کہ بضم ها
خواند مگر خلافی از او نقل شدہ ومتقاربین متصل حرف قاف در کاف تنها هر گاہ ما قبل قاف
متحرک وما بعد کاف میم جمع مذکر باشد مثل خلقکم ودر کلمہ طلقکن خلافی از او نقل شدہ
ومنفصل شانزدہ حرف در حروف مخصوصہ وانها با ء امت در میم در یعذب من یشاء
تنها هر جا کہ بیاید وتاء در ثاء وجیم وذال وزاء وسین وشین وصاد وضاد وطا وظا مثل
والنبوة ثم والصالحات جناح والذاریات ذروا والی الجنة زمرا والساعة سعیرا والساحر
شیئ والصافات صفا والعادیات ضبحا والملائکة طیبین والملائکة ظالمی مکرر دانوالنو

ثم در بقره و جئت شیئا در مریم علیها السلم و لبثت طائفة و آت ذا القربی و فات ذا
القربی و حملوا التورية ثم که خلاف از او نقل شده و جئت شیئا در دو موضع از کهف که
اظهار و تاء در ثاء و ذال و سین و شین و ضاد مثل حبث نومرون و الحرث ذلک و ورث
سلیمان و حبث شئتم و حدیث ضیف و جیم در تاء و شین مثل المعارج تعرج و اخرج
شطأه و خاء در شین در زحزح عن النار بنها و دال در تاء مطلقا مثل فی المساجد تلک و کاد
تمیز و من الصید تناله و کاد تزیغ و در ثاء و جیم و ذال و زاء و سین و شین و صاد و ضاد و
ظاء هرگاه مفتوح ماقبل ساکن نباشد مثل یرید ثواب و داود جالوت و القلائد ذلک
و یرید زینة و عدد سنین و شهد شاهد و فی مقعد صدق و من بعد ضعف و یرید ظلما
و ذال در سین و صاد مثل فاتخذ سبیله و ما اتخذ صاحبة و راء در لام مثل کتاب الابرار لفی
مگر انکه مفتوح ماقبل ساکن باشد مثل ان الابرار لفی و سین در زاء در النفوس زوجت و
بخلاف در شین در الرأس شیبا و شین در سین در ذی العرش سبیلا و ضاد در شین
در لبعض شأنهم و قاف و کاف در همدیگر بشرط انکه ماقبلشان متحرک باشد مثل خلق کل
و لک قصورا و لام در راء مثل یقول ربنا مگر انکه مفتوح ماقبل ساکن باشد مثل فعصوا
رسول ربهم مگر کلمه قال که هرجا بیاید مثل قال رب و میم در باء مثل ادم بالحق مگر انکه ما
قبلش ساکن باشد مثل ابرهیم بنیه و ابوعمرو و دانی در تیسیر تعبیر او کرده از ادغام میم با
خفاء و بعد از ان گفته که قراء تعبیر میاورند از این بادغام و نیست هم چنین بجهت امتناع قلب
در ان و نیست جز انکه میم و حرکت پس مخفی میشود میم و جمع بسیاری نیز تابعیت او نموده اند
مثل شاطبی و بسیاری از شراح منظومه اش و غیر ایشان و نون در لام و راء مثل زین للناس
و اذ تأذن ربک مگر انکه ماقبلش ساکن باشد مثل یکون له و یخافون ربهم مگر کلمه
نحن هرجا که بیاید مثل نحن له فائده بدانکه هرگاه مدغم میم و باء موحده نباشد مضموم
یا مکسور باشد ابوعمرو اشاره مینماید بسوی حرکتش یعنی بروم یا اشمام در حال ادغام چه
مثلین چه متقاربین و هرگاه ماقبلش ساکن باشد صحیح مستلزم التقاء ساکنین است بر

غیر

غیر حرف خود و ان در میان قرائها بسیار است چه حذاق بنابر مشهور انست که اول حرف مد نه
باشد و ثانی مدغم و نزد بعضی اول مطلقا و بعضی ثانی مطلقا و بعضی اول لینی و از جهت این اشکال
ادغام کامل بسیار دشوار است لهذا بسیاری از حذاق اهل قرائة و ادبیه سیما متأخرین ایشان
در این مقام تعبیر باخفاء نموده اند و انرا اختلاس نیز گویند گفته اند و عبارات ادغام را حمل کرده اند
بر مجاز فصل دویم در ادغام صغیر و ان بر دو قسم است قسم اول مختلف فیه است و ان ادغام
باء است در فاء است مثل اذهب فمن پس ابوعمرو و خلاد و کسائی بادغام خوانده اند لکن در لم
یتب فاولئک خلاد و قاری را مخیر نموده و در میم در یعذب من یشاء در بقره در قرائة سکون باء
پس ورش و ابن کثیر باظهار و در ارکب معنا پس قالون و بزی و خلاد بخلاف و ورش و ابن عامر
باظهار و ثاء در تاء و جیم و زاء و سین و صاد و ظاء مثل کذبت ثمود و نضجت جلودهم و خبت
زدناهم و انزلت سورة و حصرت صدورهم و کانت ظالمة پس ابوعمرو و حمزه و کسائی بادغام و ورش
در ظاء و ابن عامر در ثاء و ظاء و صاد مگر در لهدمت صوامع بروایت هشام و ثاء در تاء مثل لبثت
پس نافع و ابن کثیر و عاصم باظهار و ابن ذکوان در اورثتموها و در ذال و ان در یلهث ذلک
است تنها پس قالون بخلاف و ورش و ابن کثیر و هشام باظهار و دال در ثاء مثل و من یرد ثواب
پس نافع و ابن کثیر و عاصم باظهار و دال قد در جیم و ذال و زاء و سین و شین و صاد و ضاد و ظاء
مثل لقد جاءکم و لقد ذرأنا و لقد زینا و قد سمع و قد شغفها و لقد صرفنا و لقد ظلمک و قد ضل
ظلم پس قالون و ابن کثیر و عاصم باظهار و هشام در لقد ظلمک و ابن ذکوان در جیم و زاء
و شین و صاد و بخلاف در زاء و ورش در غیر از ضاد و ظاء و ذال در تاء در باب اخذ مثل ما
اخذتم و اتخذتم پس ابن کثیر و حفص باظهار و فنبذتها و عذت پس ابوعمرو و حمزه و کسائی
بادغام و ذال اذ در تاء و جیم و دال و زاء و سین و صاد مثل اذ تبرأ و اذ جعلنا و اذ دخلوا و
اذ زین و اذ سمعتموه و اذ صرفنا پس ابوعمرو و هشام بادغام و ابن ذکوان در دال و خلاف
در دال و تاء و خلاد و کسائی در غیر از جیم و فاء در لام مثل و اصبر لحکم پس ابوعمرو بخلاف از دوری
بادغام و فاء در باء در نخسف بهم در سوره سبا پس کسائی بادغام و لام در ذال در یفعل ذلک

پس دوری با دغام ولام بل در راء وزاء وسین وضاد وطاء وظاء ونون وهل در تاء وثاء ونون
مثل بَلْ رَانَ وبَلْ زُيِّنَ وبَلْ سَوَّلَتْ وبَلْ ضَلُّوا وبَلْ طَبَعَ وبَلْ نَظُنُّكُمْ وبَلْ ظَنَنْتُمْ وهَلْ تَعْلَمُ وهَلْ
ثُوِّبَ وهَلْ نُنَبِّئُكُمْ پس کسائی با دغام وحمزه در تاء وثاء وسین وخلاد بخلاف در بل طبع وابوعمرو
در هل ترى در سورة ملک وفهل ترى در الحاقه وهشام در غیر انضاد ونون غیر از هل تستوي
الظلمات در رعد هشتم دوم متفق علیه وان ادغام مثلین است مطلقا مثل يُدْرِككُّمْ وانكم ما كنتم
مگر آنکه اول انها حرف مد باشد در منفصل مثل فِي يُوسُفَ وذال ثه در تاء مثل كِدْتَ وقد
تَبَيَّنَ وطاء در تاء مثل أَحَطْتُ با بقاء صفة اطباق وقاف در کاف در کلمه الم نخلقكم با زوال الصفة
استعلاء ولام تعریف در تاء وثاء ودال وذال وراء وزاء وسین وشین وصاد وضاد وطاء وظاء
ونون در خود ولام ادغام مثلین است که گذشت قریبا واین الف ولام را در این چهارده حرف
الف ولام شمسیه گویند چنانکه در چهارده حرف دیگر که ادغام نمیشود انرا قمری گویند چه در
الشمس ادغام میشود ودر القمر نمیشود وتاء در دال وطاء مثل اُجِيبَتْ دَعْوَتُكُمَا وقَالَتْ
طَائِفَةٌ وذال در ظاء مثل إِذْ ظَلَمُوا ولام بل وقل در را مثل بَلْ رَبُّكُمْ وقُلْ رَبِّ ونون هرچند تنوین
باشد در راء ولام ومیم وواو ویاء با بقاء صفة غنه مگر در لام وراء وبروایة خلف در واو
ویاء نیز که بزوال ان مثل مِن رَّبِّهِمْ وَمِن لَّدُنْهُ وَمِن مَّاءٍ وَمِن وَالٍ وَمَن يَشَاءُ وغَفُورٌ رَّحِيمٌ وهُدًى
لِّلْمُتَّقِينَ وسِحْرٌ مُّبِينٌ وهُدًى وَرَحْمَةٌ ويَوْمَئِذٍ يَصَّدَّعُونَ مفصل دوم در اظهار وقلب واخفاء
بدانکه هرگاه میم ساکنه بحروف تهجی رسد اظهار میشود غیر از میم که در ادغام مثلین گذشت
وباء موحده که در ان اختیار نموده اند اخفاء را بر ادغام واظهار مثل وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ ودر
واو وفاء اشد اظهار را مثل أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ وهرگاه نون ساکنه بباء موحده رسد قلب
میشود بمیم هرچند تنوین باشد مثل انبئهم وَمِن بَعْدِ وصُمٌّ بُكْمٌ وبحروف حلقیه اظهار مثل
يَنْأَوْنَ ومِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ وبباقی حروف اخفاء غیر از حروف یرملون که در ادغام گذشت و
اخفاء کیفیتی است واسطه ما بین ادغام واظهار پس میم ونون هرقدر اقرب باشند
بحروف قرب خواهند با دغام وابعد اقرب باظهار مثل أَنْدَادًا وأَن كَانَ ومُبَارَكٌ زَيْتُونَةٍ



وموارد دی که خارج اند از قواعد مذکوره یا داخل نیستند در انها در باب فرش بیان میشوند
انشاء الله تعالی باب چهارم در بیان اماله است وان میل دادن فتحه است بسوی کسره والف بیاء وانرا بطح
واضجاع واماله تامه ومحضه وکبری نیز گویند وترک انرا فتح وتفخیم وفتحه خالصه گویند وما بین این
دو مرتبه را بین بین وبین اللفظین وتقلیل وتلطیف واماله صغری گویند پس بدانکه حمزه وکسائی
اماله کرده اند در الفی که اخر اسم یا فعل باشد ومنقلب باشد از یاء یا مرسوم باشد بصورت یاء
یا انکه ان کلمه در اخر آیه باشد که در سورة باشد که اخر ایات ان اماله میشود وان یازده سوره
است طه ونجم ومعارج وقیامه ونازعات واعمی واعلی وشمس ولیل وضحی وعلق چه الف جزء کلمه
باشد چه منقلب از یاء متکلم چه علامة تانیث وچه ثلاثی چه وزن فعلی بفتح فاء وکسر وضم چه
فعالی بفتح وضم تنها چه صفة چه فعل جامد هرچند ضمیر ملحق بالف باشد وهم چنین در لفظ بلی
که حرف جواب است وتا که ضمیر نیست در اجتبنا واجتباکم وکلمه احیی هرگاه بعد از واو باشد هر
چند بلفظ مضارع مجرد باشد مثل ويحيى هرچند بین انها لا باشد مثل ولا يحيى والدنيا والعليا و
الحوايا والربوا وتقاة وحق تقاته ومزجاة واناه وكلاهما وزاد مگر زکی وما زکی وحمزه در جاء وشاء و
زاد وخاف وخاب وطاب وحاق وضاق وزاغ هرچند ضمیر بانها متصل باشد مثل جاءتوا
وزادهم الله وخافت مگر کلمه زاغت در سوره ص وبخلاف زاغ در ضعافا وکلمه اتيك
در دو موضع از نمل وکسائی در احیی الناس در وقف واحیاها واحیاهم واحیاکم وفاحیا و
فاحیاکم ورؤیای والرؤیا وتقاته واتانی وقد هدان وعصانی ومحیاهم ودحاها وتلاها
وطحاها وسجی وکلمه اتانی الکتاب واوصانی در مریم علیها السلام واتانی الله در نمل وکلمه مرضات
وخطایا هر طور که بیابند وهار وکلمه که بعد از الف راء مجروره باشد هرگاه راء مکرر باشد مثل
مع الابرار وبروایة دوری در موضعی که بعد از الف راء مجروره باشد مطلقا مثل من النار وعلى
ابصارهم وکلمه کافرین والکافرین واذانهم واذانهم وطغیانهم وهدای ومثوای ومحیای و
رؤیاک وبارئکم والبارئ وسارعوا ونسارع ویسارعون والجار والجوار وجبارین وانصار
ومشکوة وبخلاف در تواری وفاواری در مائده وقالون در کلمه هار وورش بتقلیل در الف

اخيره كه قبل از آن راء باشد مطلقا يا او اخر ايات مذكوره باشد مگر كلمه اراكهم واو اخرى كه
بعد از الف هاء الف باشد وقبل از ان راء نباشد كه حكمش حكم باقى ذوات اليآء است ودر
تقليل انها بين اهل اداء خلاف است وهم چنين بتقليل در موضعى كه بعد از الف راء مجروره
باشد وكلمه هار وكافرين والكافرين وبخلاف در الجار وجبارين وابو عمرو باماله در ذوات
اليآء هرگاه قبل از الف راء باشد مطلقا وكلمه اعمى در موضع اول از بنى اسرائيل وكلمه هار وكافرين
والكافرين وبروايت دورى در الناس هرگاه مجرور باشد وسوسى بخلاف در رءا وبتقليل در
وزن فعلى واو اخر ايات مذكوره هرگاه قبل از الف راء نباشد وبروايت دورى انى وياويلتى
وياحسرتى وياسفى وبه وجه بشرى در يوسف عليه السلام وهشام باماله در اناه ومشارب و
انيه وكلمه عابد وعابدون در جحد وابن ذكوان در جاء وشاء وفزادهم الله وكلمه المحراب در
موضعى كه مجرور باشد وبخلاف در موضعى كه مجرور نباشد ودر كلمه هار وزاد در عمران والاكرام
واكراههن وحمارك والحمار وشعبه در هار ورأن ورمى وكلمه اعمى در دو موضع از بنى اسرائيل
وحفص در مجريها وحمزه بتقليل هرگاه بعد از الف راء مجروره باشد در صورت تكرار ومثل مع الابرار
ودر كلمه القهار **فائده** هرگاه سبب اماله بسبب عروض وقف زائل شد اماله زائل نميشود چه
كبرى باشد چه صغرى وهرگاه حاصل شد حاصل ميشود مثل وقف بر بقنطار وهدى ويرى در
يرى الذين **فصل** بدانكه كسائى در حال وقف بر هاء تانيث اماله مينمايد فتحه ماقبل انرا مگر انكه
يكى از اين ده حرف باشد الف حا خا صاد ضاد طا ظا عين غين قاف ويا يكى از اين چهار حرف
همزه كاف هاء راء بشرط انكه ماقبلشان ياء ساكنه وكسره نباشد هرچند حرف ساكنى فاصله باشد
بين كسره واين چهار حرف مثل الصلوة والنطيحة والصاخة وخصاصة وقبضة وبسطة وحفظة
والقارعة والبالغة والحاقة ومثل النشاة وكهيئة وفطرة ووجهة **باب پنجم** در بيان تفخيم و
ترقيق است بدانكه حروفى كه مفخم ومرقق ميشوند سه اند راء ولام والف وبيان انها در سه فصل است
**فصل اول** در راء است واصل در ان تفخيم است وترقيق ان بسبب سببيست كه در صورت حصول ان
مرقق ميشود وان در صور چنديست كه مكسور باشد هرچند بكسره عارضيه يا ساكن ماقبل مكسور بكسره

اصليه

اصليه متصله ويا ساكن ماقبل ساكن ماقبل مكسور ويا ساكن باشد وماقبل ان ياء ساكنه باشد خواه
ماقبل ان مكسور باشد يا مفتوح ويا مفتوح باشد بفتحه ممالة ويا ساكن ماقبل ممال مگر انكه
مابعد راء ساكنه حرف استعلائى باشد مثل زجر واذكر اسم ومريه ومثل السحر ونذير وخبير در
حال وقف وبشرى والنار بنا بر قرائت اماله ودر غير صور مذكوره مفخم است مثل انكه مضموم باشد
يا مفتوح ويا ساكن ماقبل مضموم يا مفتوح ويا ساكن ماقبل ساكن ماقبل مضموم يا مفتوح ويا ساكن
ماقبل مكسور بكسره عارضيه يا منفصله ويا بعد از راء ساكنه حرف استعلائى باشد مگر كلمه فرق
كه در آن دو وجه است بسبب حرف استعلاء ووقوع راء بين دو كسره مثل ارجعوا ورحمة وفرحة
وفرح ومثل القسر وعشر در وقف وارجع وام ارتابوا وارصادا وثابت نيست خلافى در انچه
ذكر شد از هيچيك از قراء مگر ورش كه تقليل نموده راء را هرگاه مفتوح يا مضموم باشد وقبل
از ان كسره لازمه باشد هرچند ساكنى بين انها فاصله شود يا ياء ساكنه باشد خواه ماقبل آن
مفتوح باشد يا مكسور وخواه راء در اخر باشد يا نه مثل بصيرة ومنذر وسيرة وعشيرتكم و
خيرا وخير وفالمغيرات وقدير مگر انكه بعد از راء حرف استعلائى باشد هرچند بين انها الفى فاصله
باشد يا انكه ساكن فاصل حرف استعلائى باشد غير از خاء يا راء مكرر باشد يا در كلمه عجميه باشد
يا لفظ ارم يا ثلاثى مكسور الاول منصوب منون مثل الاشراق واصرهم ومدرارا وابرهيم وذكرا
بخلاف كسره غير لازمه كه راء بعد از ان را تفخيم نموده مثل برسول وبروسكم وكلمه بشرر كه راء اولى
از آنرا ترقيق نموده بمناسبت كسره بعد از ان **فصل دوم** در لام است واصل در ان ترقيق است
وتفخيم ان بسبب سببى است كه در صورت حصول ان مفخم ميشود وان در صور چنديست كه
در لفظ جلاله الله يا كلمه مباركه اللهم باشد هرگاه ماقبلش مضموم يا مفتوح باشد مثل رسول
الله وان الله وقالوا اللهم و[illegible] اللهم ودر غير از صور مذكوره مرقق است مثل انكه ماقبل
ان كلمه شريفه مكسور باشد يا لام در غير از انها باشد مثل بسم الله وقل اللهم والليل وثابت نيست
خلافى در انچه ذكر شد از هيچيك از قراء مگر ورش كه تفخيم نموده لام را هرگاه مفتوح باشد وقبل
از ان صاد باشد يا طاء يا ظاء وانها مفتوح باشند يا ساكن مثل الصلوة ومصلى والطلاق و

مطلع و بظلام و اظلم و هرگاه الفی فاصله بشود بین آنها در آن خلاف است از اهل اداء مثل طال
و هرگاه لام ساکن باشد بسبب وقف یا بعد از آن الف ممال باشد در آن دو احتمال است وجه
اول تفخیم راجح است و ثانی ترقیق چنانچه بعضی گفته اند فصل دوم در الف است و آن تابع ما قبل
خود است در تفخیم و ترقیق چنانکه تابع است در صفات از قبیل جهر و همس و غیر اینها پس اگر
قبل از آن حرف مفخمی باشد مفخم است و مرققی مرقق و باید دانست که حروف مستعلیه همه مفخم
اند و ترقیق هیچکدام نشاید و آنچه از آنها مطبقه باشد تفخیم آن بیشتر است و باقی حروف
مستفله مرقق و تفخیم هیچ کدام نشاید باب ششم در بیان مد و قصر است بدانکه مد عبارة
است از امتدادیکه عارض حرف مد میشود و قصر ترک آنست و سبب مد یکی از دو چیز است
همزه و سکون هرگاه بعد از حروف مد باشند پس هرگاه حرف مد و سبب در یک کلمه باشند
آن مد را متصل گویند و هرگاه در دو کلمه باشند منفصل پس هرگاه سبب مد همزه باشد
در متصل خلافی در مد آن نیست مثل شاءَ و سیئ و سوءِ و در منفصل خلاف است پس
از قالون و دوری بخلاف و ابن کثیر و سوسی قصر نقل شده و از باقی مد مثل بما انزل و
امره الی الله و منهم امیون بنا بر اشباع میم جمع و اگر همزه قبل از حرف مد باشد سبب مد
آن حرف نخواهد بود و بعضی از ورش در آن توسط را نقل کرده اند و بعضی مد را با شرائط
و مستثنیات چند و ذکر تفصیل آن مناسب این مختصر نیست و هرگاه سکون باشد نیز
خلافی در مد آن نیست اگر آن سکون لازم باشد یعنی در حال وقف و وصل هر دو ثابت
باشد خواه لازم مظهر باشد خواه مدغم مثل محیای بنا بر سکون یاء متکلم و دابّة و اتحاجّو
باشد در آن سه وجه است طول و آن راجح است و توسط و قصر مثل الرحیم در حال وقف
و یا وصل بنا بر ادغام میم آن در میم مالک و هرگاه بجای حرف مد حرف لین باشد پس اگر
بعد از آن همزه باشد قصر است مگر از ورش در همزه متوسطه مطلقا و متطرفه در وصل
که خلاف است طول و توسط مگر در کلمه موئلا و الموءودة که قصر است و اگر سکون
باشد سه وجه است هر چند عارض همزه باشد مثل هاتین بنا بر تشدید نون و کیف فعلنا

بنا

[illegible]

بنا بر ادغام فاء در فاء و یبغ و شیئ در وقف و لازم مظهر لفظ عین است در اول مریم
و شوری و در آن طول راجح است برای آنکه میان حروف ممدوده است چه هر کدام از حروف
فواتح السور که هجای آن بر قاعده مد باشد ممدود است و هر کدام نباشد نیست و هر کدام حرف
آخرش همزه است همزه اش نزد قراء خوانده نمیشود پس در اوائل سور علیها السلم کاف و صاد
ممدود اند و هاء و یاء ممدود نیستند و در اول شوری حاء ممدود نیست و باقی حروف ممدود
اند و هرگاه سبب مد متغیر شود در حرف مد دو وجه است مد و قصر بجهة اعتبار عروض تغییر
و عدم اعتبار شود و بعضی تحقیق نموده اند که اگر اثر سبب باقی باشد مد اولی است و اگر نباشد قصر
مثل آنکه همزه تسهیل شود و سکون بدل بحرکت مثل شفعاءَ بنا بر تسهیل همزه و الم احسب الناس
بنا بر نقل حرکت همزه بسوی میم و در مقدار امتداد در مواضع مد افراط و تفریط و اختلاف
بسیار است اعدل آنها مقدار سه الف است یعنی گفتن یا نوشتن الف سه مرتبه متوالیا نه بسرعه
و نه ببطوء علاوه بر امتداد ذاتی حرف چه هر یک از حروف مد را ناچار است از امتداد بمقدار یک
الف که آنرا مد ذاتی و اصلی و طبیعی گویند چنانکه امتداد مقدار مد عرضی و فرعی و غیر طبیعی
گویند و توسط مقدار یک الف و نصف است و چون تحدید الف خالی از صعوبتی نیست بعضی
آنرا ضبط نموده اند بعقد اصابع یعنی از برای هر الفی بستن یکی از انگشتان و بعضی بر آنند که
لا ضبط نمیشود مگر بشنیدن آن از استادان کامل صاحب سلیقه مشافهة و مداومة فایده
بدانکه بعض اوقات حرف مد مد میشود بسبب معنوی هر چند هیچ یک از دو سبب مذکور
در آن موجود نباشد مثل مد نمودن لفظ جلاله بجهة تعظیم و حرف نفی بجهة مبالغه در
نفی مثل لا ریب و ما کان الله لیعذبهم و مقام استغاثه و دعاء و بعضی نقل نموده اند این
مد را از حمزه و بعضی از ابن کثیر و بعضی نقل نموده اند حدیثی از حضرت پیغمبر صلی الله علیه و
آله در استحباب مد کلمه توحید که لا اله الا الله است باب هفتم در بیان صله هاء ضمیر
و میم جمع است و در آن دو فصل است فصل اول در هاء ضمیر است بدانکه در حال وقف
بر آن خلافی نیست در ترک صله اش مطلقا و اما حال وصل پس هرگاه ما بعدش ساکن باشد

خلافی نیست در ترک صله اش نیز خواه ما قبلش متحرک باشد یا ساکن و هرگاه متحرک باشد
پس اگر ما قبلش نیز متحرک باشد خلافی نیست در صله و اگر ساکن باشد ابن کثیر بصله مثل که
الحکم وفیه اسمه وما له و ولده وفسحقه واذ یاره و مواضع مستثناة در باب فرش بیان بشود
انشاء الله تعالی **فصل دوم** در میم جمع است پس بدانکه خلافی نیست در ترک صله آن در حال
وقف و در حال وصل نیز هرگاه بعد از ان ساکنی باشد و اما هرگاه متحرکی باشد پس اگر ضمیر نیست
خلافی نیست در صله ان مثل أنلزمکموها و اگر غیر ضمیر نیست قالون بخلاف و ابن کثیر بصله
و ورش هرگاه بعد از ان همزه قطعی باشد مثل ءأنذرتهم أم لم و هرگاه بعد از میم جمع ساکنی
باشد و قبل از ان هائی و قبل از آن کسره یا یاء ساکنه ابو عمرو بکسر میم و حمزه و کسائی بضم هاء
مثل بهم الأسباب و یریهم الله مگر کلمه علیهم والیهم ولدیهم که حمزه بضم هاء در حالین
مطلقا هرچند بعد از انها ساکنی نباشد مثل علیهم القتال و علیهم استغفرت **باب پنجم**
در بیان احکام همزه است و در آن دو مطلب است **مطلب اول** در همزه مفرده است و در آن
چهار فصل است **فصل اول** در قرائة ورش است پس هرگاه همزه فاء الفعل باشد و ساکن باشد
ورش بابدال ان بحرف مدی از جنس حرکت ما قبلش مثل یؤمن والملك ائتونی و یأخذ و
القاءنا ائت والذی اؤتمن مگر کلمه تؤوی و تؤویه والمأوی فماویکم وفاووا و باقی باب ایوا
و هرگاه متحرک باشد بفتحه و ما قبلش مضموم باشد بابدال آن بواو مثل مؤجلة و المؤلفة و هم
چنین بابدال در کلمه بئس مطلقا مثل لبئس و بئسما و بئر والذئب و هرگاه اول کلمه باشد و
متحرک باشد و اخر کلمه قبل از آن ساکن باشد و حرف مدی نباشد نقل حرکتش مینماید بسوی
ما قبل و انرا می اندازد خواه ان ساکن تنوین باشد یا لام تعریف یا غیر از ان مثل من نبی الأولی
خرة والم احسب وخلوا الی مگر کلمه کتابیه انی که بعضی عدم نقل را اصح دانسته اند و قالون مثل ورش
در الآن که اولش همزه استفهام است **فصل دوم** در قرائة ابی عمرو است پس هرگاه همزه سا
کن باشد ابو عمرو آنرا ابدال مینماید بحرف مدی از جنس حرکه ما قبلش خواه فاء الفعل باشد
یا عین الفعل یا لام الفعل مگر انکه سکون آن علامت جزم یا بناء باشد یا در کلمه باشد که حرف
مد

مد تسهیل تر از همزه باشد یا ابدال باعث اشتباه مهموز شود بغیر مهموز یا اشتباه معنی بمعنی
دیگر مثل ان نشأ و انبئهم و نبئهم و تؤوی و مؤصدة و رئیا و نزد بعضی کلمه بارئکم بنابر روایة سکون
همزه و بعضی مستثنیات مذکوره را مستثنی ندانسته اند و بعضی اصل قاعده را مقید نموده
اند بحال صلوة یا ادراج قراءة یا ادغام و شعبه مثل او در همزه اولی از کلمه لؤلؤ واللؤلؤ
و کسائی در الذئب **فصل سوم** در قرائة حمزه است در حال وقف بر کلمه که در ان همزه است پس
هرگاه همزه ساکن باشد و ما قبلش متحرک حمزه بابدال ان بجنس حرکت ما قبلش خواه متوسطه باشد
یا متطرفه و خواه سکونش اصلی باشد یا عارضی بجهة وقف و خواه منون باشد یا غیر منون و
هرگاه متحرک باشد و ما قبلش ساکن باشد بنقل حرکتش بسوی ما قبلش و حذفش بشرط انکه انساکن
واو یا یاء مد تزیین زائد نباشد که در این هنگام بتسهیل ان در متوسطه و ابدال بالف
در متطرفه پس دو الف متوالیه جمع میشود پس در آن دو وجه است حذف یکی از انها و ابقا
هر دو و کیفیت تلفظ بان مسموع شد از بعض اساتید اهل این فن با این نحو که اداء نمود الف
ممدوده را که امتداد او از آن زیاده از مد طبیعی بود و در وسط عرضی آن او را ضعفی ایجاد
نمود تا اینکه منتهای الف اولی و مبدء الف ثانیه باشد و هرگاه متحرک ما قبل متحرک باشد پس
اگر مفتوح ما قبل مضموم باشد بابدال آن بواو و ما قبل مکسور بیاء و غیر از ان بتسهیل بهر حر
کت که باشد و ما قبلش نیز بهر حرکه که باشد **فائده** هرگاه همزه متوسطه باشد بدخول زائدی
بر آن یا متصل مرسوم باشد بکلمه قبل از آن در اجراء قاعده مذکوره بر ان خلاف است بعضی
تفصیل داده اند بین موضعی که زوائد متصل مرسوم باشد و منفصل و همچنین خلاف است
در ادغام و اظهار کلمه تؤوی و تؤویه و رئیا بعد از ابدال و در کسر و ضم هاء مثل انبئهم و نبئهم
مثل همزه در همزه متطرفه در وقف **تذنیب** بدانکه جماعتی نقل کرده اند که حمزه تلاوت مینمود
همزه را تابعا مرسوم پس بنابراین در هر موضعی که صورتی از برای ان مرسوم نیست بحذف
و هر موضعی که صورتش واو است یا بابدال ان بواو و بیاء و یا بالف و تفصیل ان
در کتب مفصل است **فصل چهارم** در سکته حمزه است بر ساکنی که پیش از همزه است بدانکه

خلاد بخلاف و خلف بسکته لطیفه بر یاء ساکنه در کلمه شیء خواه مرفوع باشد یا مجرور یا منصوب و
لام تعریف هرگاه بعد از آن همزه قطع باشد و خلف بخلاف بر هر ساکن دیگر که آخر کلمه باشد و
بعد از آن همزه قطع باشد که اول کلمه دیگر باشد و هر دو در حال وقف بر کلمه شیء نیز سکت و
بر مدخول لام بدو وجه سکت بر لام و نقل حرکت همزه بسوی آن بعد از آن حذفش و خلاد بجهت تالی
نیز ترک هر دو وجه و بر کلمه مبتدئه بهمزه در هر ساکن دیگر مذکور و خلف نیز وجه مسطور و خلاد
بدو وجه نقل و ترک آن بدون سکت **مطلب دویم** در اجتماع همزتین است و آن بر دو
قسم است **قسم اول** آنست که هر دو در یک کلمه باشند پس همزه اولی مفتوح است لامحاله و
ثانیه هرگاه مفتوح باشد قالون و ابن کثیر و ابوعمرو و هشام بتسهیل آن خوانده اند و ورش بدو
وجه مثل ایشان و ابدال آن بالف و قالون و ابوعمرو و هشام بفصل الف بین همزتین مثل ءَأَنذَرْ
تَهُمْ و ءَأَلِدُ و هرگاه مضموم باشد نافع و ابن کثیر و ابوعمرو بتسهیل و ابوعمرو بخلاف و قالون بفصل
و هشام بخلاف بفصل مطلق و بتسهیل یا فصل در کلمه أَؤُنَزِّلَ و أَؤُلْقِيَ نیز و هرگاه مکسور باشد
نافع و ابن کثیر و ابوعمرو بتسهیل و قالون و ابوعمرو بفصل و هشام بفصل در أَئِنَّكُمْ و أَئِنَّ لَنَا لَأَجْرًا
در اعراف و أَئِذَا مَا مِتُّ در مریم و أَئِنَّ لَنَا لَأَجْرًا در شعراء و أَئِنَّكَ لَمِنَ الْمُصَدِّقِينَ و أَئِفْكًا در
صافات و أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ در فصلت و بخلاف در غیر از اینها و در تسهیل موضع اخیر از اینها پس
در آن چهار وجه خواهد بود تحقیق و تسهیل و هر یک با فصل و عدم فصل و لفظ أئمة در فرش
سوره توبه میاید انشاء الله تعالی **قسم دویم** در دو کلمه پس هرگاه حرکتشان متفق باشد
ابوعمرو بحذف همزه اولی مطلقا و قالون و بزی نیز در صورت فتح آنها و بتسهیل آن در غیر از آن یعنی
بجعل همزه مانند واو مضمومه در مضمومتین و یاء مکسوره در مکسورتین و ورش و قنبل
بتسهیل ثانیه یعنی بجعل آن ما بین همزه و الف یا واو یا یاء ساکنتین و ورش بوجه دیگر نیز با ابدال
آن بیاء مکسوره در کلمه هؤلاء ان کنتم در بقره و علی البغاء ان اردن در نور و هرگاه مختلف باشد
نافع و ابن کثیر و ابوعمرو بتسهیل ثانیه مگر آنکه مفتوح ما قبل مضموم یا ما قبل مکسور باشد که با
بدال آن بجنس حرکت ما قبل یا مکسور ما قبل مضموم که بدو وجه تسهیل و ابدال بجنس حرکت ما قبل

ومواضع

و مواضع مستثناة در باب فرش میاید انشاء الله تعالی **فائده** هرگاه همزه استفهام داخل
شد بر الف و لام تعریف در همزه الف و لام از تمام قراء دو وجه است ابدال آن با الف با
مد و تسهیل بدون مد با ترجیح ابدال مثل ءآلذکرین و هیچ یک از قراء بفصل الف نخوانده
در اینجا و در جائی که بعد از همزتین الفی باشد مثل ءآلهتنا **باب ششم** در بیان وقف است و در
آن سه فصل است **فصل اول** در کیفیت آنست بدانکه اصل در کیفیت وقف بر متحرک نحو
بسکون است و از ابی عمرو و عاصم و حمزه و کسائی اشاره بسوی حرکت نیز نقل شده و آن شا
مل روم و اشمام هر دو میشود و روم انداختن دو ثلث حرکت است و باقی گذاشتن ثلث
دیگر و اشمام بهم آوردن لبها است بعد از انداختن حرکت و محل جواز اشاره مضموم
و مرفوع است و روم مکسور و مجرور نیز مگر حرکت عارضه ثابته در وصل و هاء تانیث که
بدل شده باشد از تاء مثل قالت اخرج بنا بر قرائت ضم تاء و قم اللیل و نحوه **فصل دویم** در وقف
بنا بعضی رسم است یعنی وقف بر کلماتیکه در مصحف شریف مقطوع مرسوم اند بر محل
قطع آنها مثل وقف بر لام جاره و ابتدا بما بعدش در موضعی که مقطوع از ما بعدش مرسوم
و بر کلماتیکه موصول مرسوم اند بر کلمات اخیره آنها و کلماتی که هاء تانیث آنها بتاء است
بتاء و کلماتیکه بعض حروف آنها محذوف مرسوم است بحذف و زیاده بزیادت و مانند اینها
و آن نقل شده از نافع و ابی عمرو و عاصم و حمزه و کسائی لکن در بعض مواضع با اختلاف و
از ابن کثیر و ابن عامر نیز در بعض کلمات پس از ابن کثیر و ابن عامر وقف بهاء در کلمه یا ابت
و بزی در کَأَیِّن مِن و کأیّما و هیهات و کسائی در هیهات و مرضات و ذات بهجة و لات و
اللات و ابی عمرو و کسائی بر هاء ایها در موضعی که الف بعد از آن مرسوم نیست و ابی عمرو
بر کاف ویکانه و ویکان الله و از بعض طرق بر لام جاره مذکوره و بر یاء در کأین و حمزه
و کسائی بر ایا در ایا ما تدعوا و کسائی بخلاف مثل ابی عمرو در لام جاره مذکوره و بر واو
در وی و غیر از او بر یاء در ویکانه و ویکان الله **فصل سیم** در اقسام وقف است بدانکه
وقف بر دو قسم است اضطراری و اختیاری اضطراری آنست که قاری از جهة ضیق نفس یا

خواه محل وقف باشد یا نباشد لکن در صورت اخیر کلمه موقوف علیها را اعاده می‌نمایند
اگر ابتداء بآن نیکو باشد چنانکه بعضی از محققین گفته اند و این نحو از وقف را وقف قبیح
نیز گویند و اختیاری بر سه قسم است تام و حسن و قبیح پس تام آنست که هم وقف بر کلمهٔ موقوف
علیها نیکو باشد و هم ابتداء بما بعدش یعنی ما بعدش متعلق بما قبلش نباشد مثل وقف بر
هم المفلحون و ابتداء بانّ الذین و حسن آنست که وقف بر آن نیکو باشد ولکن ابتداء بما
بعدش نیکو نباشد مثل وقف بر الحمد لله زیرا که ربّ العالمین که بعد از آنست صفة لله
است و قبیح آنست که نه تام باشد و نه حسن مثل وقف بر بسم از بسم الله و بعضی وقف بر
رؤس آیات را سنت میدانند و بعضی آنرا اتم میدانند از اینکه مناسب وقف باشد یا نه بنا
بر حدیثی که نقل کرده اند بطرق کثیره از ام سلمه که حضرت پیغمبر صلی الله علیه و آله هرگاه قرائت
مینمود قطع مینمود آیه آیه را میگفت بسم الله الرحمن الرحیم و وقف مینمود پس میگفت الحمد
لله ربّ العالمین و وقف مینمود پس میگفت الرحمن الرحیم و وقف مینمود و بعضی مظان
وقف و ترک وقف را از مصحف شریف ملاحظه نموده اند و محل مناسب آنها و مقدار
مناسبت را معین نموده اند و رموزی از برای آنها وضع نموده اند و بر آن مظان مرقوم
نموده اند اعم از رؤس آیات و غیر آنها از آنجمله شیخ سجاوندی است و رموز او شش است
م بشکل میم علامت وقف لازم است ج جائز است ز مجوز است ص مرخص
ط مطلق است لا نفی وقف است و بعضی گفته اند لا نقف است و از بعضی نیز اقتفاء اثر
او منقول است و رموز چند معین است پس قف علامت قف فی هذا الموضع است و آن
امر بوقف است و بعضی گفته اند که در بعض مصاحف ه قفه مینویسند بالحاق هاء سکت
هرگاه اشتباهی نباشد و هر دو یکی است و در بعض مواضع است که هر جا که کوفیان وقف
کرده اند بخلاف دیگران قف نوشته اند صل امر بوصل است ک کذلک است یعنی
این وقف حکم وقف پیش از خود را دارد صلی الوصل اولی من الوقف است ق قیل
فیه الوقف است قلا قیل لا وقف فیه است س و سکته بعضی گفته اند که هر دو سکته است



و در اکثر مصاحف لفظ سکته مینویسند و بعضی گفته اند که سکته بوصل نزدیکتر است
و قفه بوقف و محتمل است که قفه مخفف وقفه باشد یعنی در این محل اندک توقفی باید نمود
و محتمل است که امر بوقف باشد بالحاق هاء سکت مع وقف معانقه است و آنرا مراقبه
و مبادله نیز گویند و آن عبارتست از دو وقفی که نزدیک بهم باشند که نه توقف هر دو شاید
و نه توصل هر دو بلکه بر یکی باید وقف نماید و دیگری را وصل و گاهی رمز آنرا معا نویسند
گاهی سه نقطه باین نحو ∴ و در صورة اولویت وصل قبل صق نویسند و وصل بعد صب
و نشانی وجوه وقف که قاری در آنها مخیر باشد جه و بعضی گفته اند که وقف بر چهار مرتبه
اعلای آن تام و علامت آن م است و بعد از آن کافی و علامتش ک است و بعد از آن حسن و
علامتش ح است و بعد از آن قبیح متروک و علامتی از برای آن ذکر نکرده اند و از بعضی نحو
منقول است از برای کیفیت وقف در کلمات عرب پس از برای سکون خاء معجمه و اشمام نقطه
و روم خطی بطول موقوف علیها و تضعیف شین معجمه مثل هذا احکم خ و جعفر و خالد و
فرح ش فائده در رموزی چند که در مصحف شریف است و آنها بسیار اند س علامت
ادغام است و بعضی آنرا ادغام نون ساکنه با غنه دانند غ ادغام تنوین با غنه نع ادغام تنوین
بغیر غنه د ادغام صغیر ن اظهار و بعضی آنرا اظهار تنوین دانند ه اظهار نون ساکنه ب قلب
قلب نزد بعضی م قلب نزد بعضی لکن بشکل میم ف اخفاء خ اخفاء نزد بعضی ہ علامة
آیه است ٥ علامت آیه است در بعض مصاحف ه پنج آیه کوفی ی ده آیه او و گاهی آنها را
خ و ع و گاهی خمس و عشر صریحا نویسند و هرگاه بصری مخالف باشد از برای پنج آیه او خب
و ده آیه او عب نویسند و گاهی از برای ده آیه کوفی سر عین که صورت همزه آنست نویسند
باین شکل ء چنانکه گاهی برای پنج آیه ایشان خک و ده آیه ایشان عک و متفق میان
بصری و کوفی خکب و عکب نویسند و غالبا صورت همزه و ه و ی را در متن مصحف
شریف و خ و خمس و ع و عشر را در حواشی آن و باید دانست که علامت خمس خ و عشر ع
را نیز خ و ع و در کوع را نیز ع می نویسند پس باید ملاحظه شود تا مشتبه نشود تب

سرا به بصری است و هرگاه کوفی مخالف باشد لب یعنی لیس ابن عند البصری کو کوفیست شا
شامی مد مدنی مل مکی مشق دمشقی ما مدنی اول که شیبة بن نصاح است مخ مدنی
اخر که ابو جعفر یزید بن قعقاع است حم حمصیین ب ابو ایوب بن متوکل طا عطاء که
هر دو از علماء عدد اند و از بعض مصاحف قدیمه برای اقسام کلمه ما رموزی مرقوم است
پس از برای استفهامیه س و خبریه خ و مصدریه م و تعجب ت و شرطیه سه نقطه یعنی
نحو ∴ و زائده ز و کافه ک و نافیه ن و جحد ج و در بعض مصاحف علامت امالة
ورش را سه نقطه نویسند باین نحو ∴ و از بعض مصاحف از برای بعض مطالب نیز رموزی
منقول است نقطه سرخ بالای الف علامت اختلافست در حذف و اثبات آن الف ا
علامت امالة محضه است ـــ امالة بین بین .. بین بین ... بین بین و فتحه مجامع بجائی
عند عط عطف صه صفة در جمله غر غیر فیه کوفی نش ابن شامی سم کذا السماع و باید ملاحظه
شود که رموز مشترکه مشتبه نشوند باب دهم در بیان رسم خط مصحف شریف است
سورة الفاتحة مٰلِکِ بدون الف مرسوم است ٥ الصراط هرجا و هر طور که بیاید بصاد
است مثل صراط و صراطی سورة البقرة الصلوٰة کلمه صلوة هرجا و هر طور که بیاید الفش
بصورت واو است مگر آنکه مضاف باشد بسوی ضمیری که بحذف واو است و اتصال لام بتاء
مگر کلمه علی صلواتهم در مؤمنون و نزد بعضی ان صلوتک در توبه و اصلوتک در هود
که بفصل واو اند و همچنین کلمه زکوة و حیوة و منوة و مشکوة و غدوة و نجوة ٥ [illegible]
بیك الف است و همچنین هر کلمه که اولش همزه استفهامیه باشد و بعد از آن همزه دیگر
مگر آنکه همزه ثانیه همزه قطع مضمومه باشد که بواو است مطلقا مثل أؤنبئکم یا مکسوره
که بیاء است در أئنکم لتشهدون در انعام و أئن لنا در شعراء و أئنکم لتأتون الرجال
در نمل و عنکبوت و أئنا لمخرجون در نمل نیز و أئن ذکرتم در یس و أئنا لتارکوا و أئنک
لمن المصدقین و أئفکا آلهة در صافات و أئنکم لتکفرون در حم سجده و أئذا در واقعه و
أئنا در نازعات و ما یخدعون بدون الف است و همچنین فأزلهما الشیطان و تفدوهم
دوهن

تقربوهن و حتی یقتلوکم و فان قاتلوکم و کلمه مسکین و تمسوهن و دفع الله هرجا که
بیایند و کلمه الربوا هرجا که بیاید نیز و نزد بعضی غیر از موضع اول از روم و یضعفه هرجا و هر
طور که بیاید مثل فیضعفه و مضعفة و وعدنا در اینجا و اعراف و وعدناکم در طه و اشتر
در اینجا و انفال و کتبه در اینجا و تحریم ٥ فزادهم الله در بعض مصاحف فزیدهم است یعنی
الفش بصورت مرکز یاء است ٥ بالهدی الفش بیاء است و همچنین هر اسمی یا فعلی که در
اخرش الفی باشد هرچند ضمیری بان متصل باشد مگر کلمه اقصا و الاقصا و عصانی و طغا
الماء و نا و کلمه رءا مگر در دو موضع از نجم و در بعض مصاحف در هود هم نیز و بعضی مولاها
و بعضی لدا الحناجر و بعضی تخشا و نزد بعضی مضا و حبا و بعضی من تولاه و بعضی سیماهم
و بعضی بسیماهم و کلمه که قبل از الفش یاء باشد و کلمه که الفش در مرتبه سیم باشد و اصلش
واو باشد مثل دعا که بالف اند مگر کلمه یحیی هرگاه علم باشد و در بعض مصاحف احیی و
بعضی و لا یحیی و کلمه ضحی و الضحی و سجی و زکی و دحی که بیاء اند لکن کلمه الربوا و در بعض
مصاحف من ربوا نیز با یاء و واو اند قبل از الف ٥ و باءو میان واو جمع و الف مرسوم نیست
و همچنین هر واو جمعی که قبل از آن همزه باشد مثل جاءو ٥ هزوا و کفوا بعد از زاء و فاء واو
و الف است ٥ فادارءتم بدون همزه و لام الفعل است ٥ خطیئة ما بین طاء و هاء دو کرز
است ٥ بئسما اشتروا در بعض مصاحف موصول و بعضی مقطوع است و همچنین
بئسما یأمرکم در اینجا و بئسما خلفتمونی در اعراف و در سایر مواضع مقطوع است
مثل لبئس ما و فبئس ما ٥ فلم هرجا که ماء استفهام مجرور شده بدون هاء سکت است
جبریل کلمه جبریل هرجا که بیاید و میکال بدون همزه اند ٥ ذو با اثبات الف است بعد
واو مگر در یوسف علیه السلم و مؤمن و فصلت و جمعه و بروج لکن در یوسف هم و
اول فصلت لذو است ٥ تحتها ما بین سین و هاء حائلی نیست ٥ نسئلوا بدون
همزه است و همچنین هر همزه متوسطه مفتوحه ما قبل ساکن مثل یجئرون مگر کلمه یسئلون
لون در احزاب که با الف است ٥ فیما در تمام قران موصول است مگر در دوازده

موضع که مختلف است فیما فعلن در رد و موضع و فیما اتاکم در مائده و انعام و فیما اوحی
در انعام نیز و فیما اشتهت در انبیا علیهم السلم و فیما افضتم در نور و فیما هیهنا در
شعرا و فیما رزقناکم در روم و فیما هم و فیما کانوا در زمر و فیما لا تعلمون در واقعه ه
فاینما در اینجا و اینما در نحل موصول اند و اینما در نسا و شعرا و احزاب مختلف است
و در سایر مواضع مقطوع ه وقالوا اتخذ الله ولدا در بعض مصاحف بدون واو
عطف است ه ابرهیم بدون مرکز یاء است در تمام این سوره که پانزده موضع است
و سه موضع اخیر از سوره نسا و موضع اخیر از انعام و عنکبوت و اول از ممتحنه و دو
موضع اخیر از توبه و یک موضع از ابرهیم ع و دو موضع از نحل و سه موضع از مریم ع
و یک موضع از شوری و ذاریات و نجم و حدید ه ووصی در بعض مصاحف با ثبات الف
است ما بین هر دو واو ه لرءوف بدون همزه است و همچنین هر همزه که بعد از آن حرف
مدی باشد از جنس حرکتش مثل ان تبوا و خاسئین ه اذا هر جا که باشد با الف است
ه الداع و دعان و اخشون بدون یاء آخر کلمه اند ه مرضات بتاء است هر جا که باشد
و همچنین کلمه رحمت الله در این سوره و اعراف و هود ع و روم و کلمه رحمت ربک
در مریم ع و دو موضع از زخرف و کلمه نعمت الله در موضع دوم از این سوره و مائده
و در آل عمران و فاطر و دو موضع اخیر از ابرهیم ع و نحل و کلمه بنعمت در نحل و لقمان و طور
ه یدعوا با ثبات الف است میان واو و همچنین کلمه تبلوا و یتلوا و یربوا و یرجوا و یعفوا
و شبه آنها و بعضی یعفوا را مقید کرده اند بسوره مائده و بعضی تمام آنها را بحالت نصب
مثل لن ندعوا و مستثنی کرده اند کلمه عسی الله ان یعفو عنهم را که در نسا است ه بصطة
بصاد است در اینجا و بسین در سایر مواضع ه بسطة بسین است ه لا انفصام در
بعض مصاحف بعد از لا الف نیست ه و لا تیمموا در بعض مصاحف بر سر تاء آن و تاء سه
کلمه دیگر علامت تشدید هست و آن قرائة بزی است و در باب فرش بتفصیل بیاید انشاء الله
ه فنعما در اینجا و نعما در نسا موصول اند سورة آل عمران ومن اتبعن و خافون بدون یا

منکلم

منکلم اند ه و یقتلون الذین ومن نبی قتل و قتلوا و قتلوا هر دو و کلمه طیرا در اینجا و مائده
بدون الف اند ه اراک در اینجا و قصص و دو موضع از یوسف ع و سه موضع از نجم
بتاء است و همچنین کلمه لعنت در موضع اول در نور ه هاانتم هر جا که باشد بین ها و
نون الف نیست تنها ه فی الامیین هر جا که باشد و ربانیین بیک مرکز یاء اند ه افاین بعد
از فا الف نیست و بعد از آن مرکز یاء متصل بنون و سارعوا در بعض مصاحف بدون واو
استیناف است ه کاین هر جا که باشد با ثبات نون است ه لکیلا تحزنوا در اینجا و لکیلا
یکون علیک حرج در احزاب و لکیلا تاسوا در حدید موصول است و لکیلا یعلم در حج
مختلف است ه والزبر در بعض مصاحف و بالزبر است بزیادت بای در اولش و همچنین
والکتاب که بعد از آنست بنا بر نقل بعضی سورة النسا فیما و عقدت و السلم لست
و نصلها و کلمه لمستم النسا در اینجا و مائده بدون الف اند ه و لا الذین در بعض مصاحف
و لا الذین است بصورت لام الف ه فمن ما ملکت در اینجا و من ما ملکت در روم مقطوع
و مما رزقناکم در منافقون مختلف فیه است ه و سئلوا و باب آن یعنی امر حاضر از سؤال
هر جا و هر طور که باشد بدون همزه و وصل است مثل فسئلوهن ه ذی القربی در بعض
مصاحف ذا القربی است بالف ه الا قلیل در بعض مصاحف الا قلیلا است بصورة
نصب ه فمال هؤلاء در اینجا و مال هذا در کهف و فرقان و فمال الذین در معارج لام
جاره از مجرورش مقطوع است ه کلما ردوا در اینجا و کلما دخلت در اعراف و کلما
سألتموه در ابرهیم ع و کلما خبت در بنی اسرائیل و کلما جاء در ملک و کلما دعوتهم
در نوح ع مختلف فیه است در وصل و قطعش ه ام من یکون در اینجا و ام من اسس
در توبه و ام من خلقنا در صافات و ام من یاتی در حم سجده مقطوع است ه تلووا بیک
واو است و همچنین یلوون و یستوون و لیسوءوا و وری و داود و الغاون و شبه
آنها و بعضی بدو واو نویسند و آن مضر نیست و بعضی واو ثانی را بسرخی نویسند و
آن پسندیده نیست زیرا که اختلاف لون علامت اختلاف قرائة است و آن در اینجا

مفصود نیست ۵ یبنؤم وا همزه اش بواو است و میان آن الف نیست و همچنین
نبؤا و نبؤا و تفتؤا و یبدؤا و یتفیؤا و اتوکا و الا تظموا و یدرؤا و یعبؤا و ینشؤا کوّا
و ینبؤا و کلمه الملؤا در موضع اول از مومنون و در نمل و نزد بعضی ان امرؤا و دوم
مومنون نیز سورة المائدة فتسبه و دیناله و عقدتم الایمان و فیما و علیهم الاو
لین و کلمه سحر در اینجا و هود علیه السلم و صف و لنحی در اول یونس بدون
الف اند و بعضی فیما را مقید کرده اند ببعض مصاحف ۵ ابنؤا بتقدیم یا بر نون بواو
و الف است و همچنین انبؤا بتقدیم نون و الضعفؤا و علمؤا و العلمؤا و شفعؤا
و البلؤا و کلمه نشؤا در هود و دعؤا در مومن و شرکؤا در شوری و بلؤا در دخان
و نزد بعضی شرکؤا در انعام ۵ ان تبوآ همزه اخیره اش بصورة الف است ۵ جزاؤ در سه
موضع از این سوره و در توبه و یونس و یوسف و طه و سبا و حم سجده و سوره و
الرحمن و حشر و در بعض مصاحف جزاؤ الحسنی در کهف و جزاؤ المحسنین در زمر همزه
انها بواو است و بعضی دو موضع اول اینجا و سوره طه و شوری و حشر را بواو و الف
وانسته اند ۵ واخشون بدون یاء است ۵ و یقول در بعض مصاحف بدون واو
استیناف است ۵ من یرتد در بعض مصاحف بدو دال است ۵ ان یسخط در بعض
مصاحف انسخط است بوصل نون بسین ۵ الحوارین در اینجا و للحوارین در صف
بیک مرکز است سورة الانعام و للدار در بعض مصاحف بیک لام است ۵ نبای بعد از
الف است و بعد از ان یاء ۵ بایة هر جا که بیاید در بعض مصاحف قبل از هاء دو مرکز است
۵ ارءیتکم کلمه ارءیت هر جا و هر طور که بیاید بدون همزه عین الفعل است مثل افرءیتم
۵ یقص الحق بعد از صاد یائی نیست ۵ انجینا در بعض مصاحف ما بین جیم و الف دو مرکز
است ۵ هدین بدون یاء متکلم است ۵ والحب بیک لام است ۵ وجعل الیل و در سه
و رینا له و مستقر و فرقوا و کلمه مکانتکم و مکانتهم که هر جا که بیاید بدون الف اند
۵ اقتده هر جا و هر طور که بیاید بین خاء و دال مرکزی نیست ۵ کلمت در اینجا و اعراف طول
یونس

یونس بتاء است و در ثانی ان مختلف است و در مومن مختلف فیه است و در تمام
انها بدون الف است ۵ انکم لتشهدون همزه در اینجا و بلد باثبات نون نست و در سایر مواضع
بحذف ۵ ان ما توعدون مقطوع است ۵ شرکاؤهم در بعض مصاحف همزه اش بصورة
مرکز یاء است متصل بهاء سورة الاعراف تذکرون در بعض مصاحف قبل از ذال
دو مرکز است ۵ وما کنا در بعض مصاحف بدون واو است ۵ بصطة بصاد است ۵
قال الملا الذین استکبروا لنخرجنک در بعض مصاحف بزیادتی واو استیناف است
۵ ان لا اقول و ان لا یقولوا باثبات نون اند و همچنین ان لا ملجا در توبه و ان لا اله الا
هو در هود و ان لا تعبدوا در موضع دوم از هود نیز و در یس و ان لا تشرک در حج
و ان لا تعلوا در دخان و ان لا یشرکن در ممتحنه و ان لا یدخلنها در نون و در بعض
ان لا اله الا انت در انبیاء ۵ تجهر ما بین جیم و هاء مرکزی نیست ۵ سحر در اینجا و یونس
و یبنؤم و اصرهم و ذریتهم و طئف بدون الف اند ۵ انجیکم در بعض مصاحف
بین جیم و کاف بیک مرکز است ۵ ساوریکم هر جا که بیاید در بعض مصاحف بعد از الف
واو نیست ۵ بیس قبل از سین دو مرکز است ۵ عن ما نهوا حرف مجاوزه از کلمه ما مقطوع
است ۵ کیدون بدون یاء متکلم است ۵ ولی الله بعضی گفته اند بدو یاء است یعنی
بزیادتی مرکزی ما بین لام و یاء سورة الانفال یغشیکم النعاس بین شین و کاف
مرکز یائی نیست ۵ سنت بتاء است در اینجا و فاطر و مومن و در بعض مصاحف در فتح
۵ حتی بعضی انرا ذکر کرده اند بزیادتی مرکز یائی بین حاء و یاء ۵ الا تفعلوه و کلمه الا تنفروا
و الا تنصروه در یوسف بدون نون اند سورة التوبة مسجد الله در موضع اول
و عشیرتکم بدون الف اند ۵ عزیر ابن الله باثبات همزه ابن است ۵ و لا اوضعوا
بعد از لا الف نیست و همچنین لا اذبحنه در نمل و لا اتوها در احزاب و نزد بعضی لا
ابتغاکم در آل عمران و بعضی در بعض مصاحف و لا امه در بقره ۵ تجری تحتها الانهار
در موضع اخیر در بعض مصاحف بزیادتی من جاره است بین تجری و تحتها

۝ والذین اتخذوا در بعض مصاحف بدون واو استیناف است سورة یونس ع ولا
ادریکم بعد از لا الف مرسوم است ۝ ننج بدون لام الفعل است وهم چنین یکن در بنی
اسرائیل وقمر ونجم در شوری وسندع در علق سورة هود ع فالم یستجیبوا بدون
نون ان است ۝ فلا تسئلن ولا تخزون ویوم یات بدون یاء اخر کلمه اند ۝ ثمودا در موضع
دوم باثبات الف نیست میان دال وهم چنین در فرقان وعنکبوت ونجم ۝ سلم در اینجا
وذاریات بدون الف است ۝ بقیت الله بتاء است وبعضی از بعض مصاحف بهاء سورة
یوسف ع یا ابت هر جا که بیاید بتاء است ۝ رءیا کلمه رءیا هر جا وهر طور که بیاید بی
همزه است مثل للرءیا ۝ ءایت در اینجا وعنکبوت وقصص وکلمه غیابت وحاش هر یک
در دو موضع بدون الف اخیره اند ۝ یا بشری بعد از راء یا نیست تنها ۝ لیکونا وهر موضعی
که نون تاکید خفیفه در وقف قلب الف میشود بالف است مثل لنسفعا ۝ الملک
ائتونی در هر دو موضع در بعض مصاحف قبل از واو یک مرکز است ۝ حفیظا بعد از
حاء الف نیست ۝ حتی تؤتون ومن یتق بدون یاء اخر کلمه اند ۝ لا تایسوا ولا یایس
در اینجا وافلم یایس الذین در رعد ما بین مرکز یاء وهمزه الف است ۝ مزجیة در
اینجا ونبلغه در بنی اسرائیل وانه در احزاب الف انها بصورة مرکز یاء است ۝ فنجی
در اینجا وننجی المؤمنین در انبیاء قبل از جیم یک مرکز است سورة الرعد هاد ووال
وواق وباق والمتعال بدون یاء اند ۝ وان ما مقطوع است ۝ الکفر بدون الف
است سورة ابرهیم ع وعید واشرکتمون ودعاء بدون یاء متکلم اند ۝ خلق در
موضع اول ودر نور بدون الف است سورة النحل ایتای در اینجا ونیز بعضی در نور
نیز وکلمه وراءی در شوری وتلقای وانای والاهی همزه انها بیاء است سورة بنی
اسرائیل لیسوءا یک واو ویک الف است یبلغن وخلفک بدون الف اند ۝
اخرتن والمهتد بدون یاء اخر کلمه اند ۝ قل سبحان در بعض مصاحف قال است سورة
الکهف نزور وزکیة ورحمة بدون الف اند ۝ المهتد وان یهدین وان یؤتین وان

تعلمن

تعلمن وان ترن ونبغ بدون یاء اخر کلمه اند ۝ لشایء در بعض مصاحف بزیادتی الف نیست
بین شین ویاء ۝ منها در بعض مصاحف منهما است لکنا باثبات الف است در لفظ ۝
مکنی در بعض مصاحف بین کاف ویاء دو مرکز است ۝ الن در اینجا وقیامه بدون نون
ان است ۝ لتخذت یک لام است وبعضی از بعض مصاحف آنرا بدو لام نقل کرده اند و
بعضی لاتخذت بلام الف وبعضی لتخذت یک لام واتصال آن بتاء وحذف ذال واتصال
خاء بتاء بعد از ان ۝ اتونی در دو موضع قبل از واو یک مرکز است سورة مریم خلقتک
ما بین قاف وکاف یک مرکز است ۝ لاهب در بعض مصاحف همزه اش بصورة مرکز یاء
است متصله ۝ وریا ما بین راء ویاء الف ویک مرکز است سورة طه وانا اخترتک
ما بین راء وکاف یک مرکز است ۝ مهدا در اینجا وزخرف وسحر ولا تخف وفلا یخف بی
الف اند ۝ هذن ما بین ذال ونون حائلی نیست ۝ لاصلبنکم در اینجا وشعراء در بعض
مصاحف بعد از لام الفش واو نیست ۝ انجینکم قبل از کاف دو مرکز است ۝ ورزقنکم
ووعدنکم یک مرکز ۝ الا تتبعن بدون یاء متکلم است ۝ یبنؤم همزه ام بصورة واو
متصل بنون ومیان الفی نیست سورة الانبیاء قل در موضع اول واخر وحرم و
للکتب بدون الف اند وبعضی موضع اول را از بعض مصاحف باثبات نقل کرده اند
اولم یر در بعض مصاحف بدون واو است وذکرا للمتقین بعد از راء الفی نیست
سورة الحج سکری وبسکری ویدفع وکلمه معجزین در اینجا ودو موضع از سبا بدون
الف اند ۝ لؤلؤا در بعض مصاحف میان واو واخره الف نیست ودر بعضی در فاطر نیز ۝
والباد وکلمه نکیر هر جا که بیاید بدون یاء اخر کلمه اند ۝ اهلکنها ما بین کاف وهاء یک
مرکز است ۝ ان ما تدعون در اینجا ولو ان ما فی الارض وان ما تدعون در لقمن مقطوع
اند سورة المؤمنون لامنتهم در اینجا ومعارج وخرجا فخرج وعظما والعظم وفلا کم
لبثتم وقل ان لبثتم وشقوتنا بدون الف اند وبعضی مطبق نموده اند قل ان لبثتم را
وبعضی شقوتنا را ببعض مصاحف ۝ تترا بعد از راء الف نیست ۝ سیقولون لله ثانی و

ثالث بدون همزه لفظ جلاله است و بعضی آنرا مقید کرده اند ببعض مصاحف سورة
النور اَیُّهَ المؤمنون و کلمه اَیُّهَ السّاحِرُ در زخرف و اَیُّهَ الثَّقَلانِ در الرحمن بحذف
الف اند از بعد از هاء ه عَن مَن یَشاءُ و کلمه عَن مَن تَوَلّی در نجم مقطوع اند سورة الفرقان
و نُزِّلَ در بعض مصاحف قبل از زاء دوم کز است ه سِراجًا و ذُرِّیّٰتِنا بدون الف اند سورة
الشعراء حٰذِرُونَ و فٰرِهِینَ بدون الف اند ه تَرآءَی الجَمعٰانِ بعد از راء الف نیست و
بعد از آن بعضی گفته اند که یائی هست و بعضی نیست ه الأَیکَةِ در اینجا و ص رسم الیکة
است بلام تنها متصل بیاء تحتانیه ه و تَوَکَّل در بعض مصاحف فتوکل است سورة النمل
وٰادِ النَّملِ و آتٰینِ الله بدون یاء اخر کلمه اند ه لِیَأتِیَنّی در بعض مصاحف قبل از یاء اخیر
چهارم کز است ه الاَّ یَسجُدوا بین همزه و لام و بین یاء و سین حائلی نیست ه اَتُمِدُّونَنِ
بعد از واو دو حرف است یعنی بصورهٔ دو نون متصل است و بدون یاء متکلم است
ه بَلِ ادّٰرَکَ بعد از دال الف نیست ه بِهٰدِی العُمیِ در اینجا و روم بعد از هاء الف نیست و در
اینجا باثبات یاء است بعد از دال و در اینجا بحذف سورة القصص قُرَّتُ عَینٍ بتاء
است و بعضی از بعض مصاحف بهاء ه اَن یَکذِبُونِ بدون یاء متکلم است ه و قٰالَ
مُوسٰی در بعض مصاحف بدون واو استیناف است ه سٰحِرٰانِ بعد از سین الف نیست
ه لَتَنُوأُ همزه اش بصورت الف است ه وَیکَاَنَّ الله و وَیکَاَنَّهُ موصول اند سورة
العنکبوت النَّشأَةَ هرجا که باید بین شین و هاء الفی است سورة الروم السُّوأیٰ
بعد از واو یائی نیست و بعضی ما بین آنها الفی نیز ذکر کرده اند ه فِطرَتَ بتاء است ه اٰثٰرِ بعد
ثاء الفی نیست سورة لقمان وَلا تُصَعِّر بعد از صاد الفی نیست سورة الاحزاب تُظٰهِرُونَ
و سٰادَتَنٰا بعد از ظاء و دال الفی نیست ه الظُّنُونٰا و الرَّسُولا و السَّبِیلا باثبات الف اندر
در اخرشان ه تُؤوِی و تُؤوِیهِ بدون همزه اند سورة سبا عٰلِمِ الغَیبِ و فی مَسکَنِهِم بعد
بدون الف اند ه کَالجَوابِ بدون یاء است ه فِی الغُرُفٰتِ بدون الف است و بتاء است
ه التَّنٰاوُشُ بعد از الف واوی است سورة الملٰئکة بَیِّنَتٍ بدون الف و بتاء است

لسند

ه لَسُنَّتِ در هر دو موضع بتاء است سورة یٰس و لا یُنقِذُونِ بدون یاء متکلم است
و ما عَمِلَتهُ در بعض مصاحف بدون هاء است ه ذُرِّیَّتَهُم و فی ظِلٰلٍ بدون الف اند
سورة الصافات لَتُردِینِ بدون یاء متکلم است ه اِل یاسین لفظ ال منفصل است
از یاسین مثل آل محمد سورة ص عِبٰدَنٰا ابرٰهیمَ قبل از دال الفی نیست سورة الزمر
فَبَشِّر عِبٰادِ بدون یاء متکلم است ه سَلَمًا و عَبدَهُ و یُمَانُ عَلَیهِم بعد از لام و یاء و زاء الفی
نیست ه تَأمُرُونّی در بعض مصاحف قبل از یاء دوم کز است ه و جِایءَ در اینجا و فجر
بزیادتی الف است بعد از جیم سورة المؤمن التَّلاقِ و التَّنادِ و اتَّبِعُونِ بدون یاء اخر
کلمه اند ه اَشَدَّ مِنهُم در بعض مصاحف منکم است ه و اَن یُظهِرَ در بعض مصاحف بزیادتی
همزه است قبل از واو سورة فصلت مِن ثَمَرٰتٍ بدون الف و بتاء است سورة الشوری
غَضِبُوا هُم باثبات الف است میان واو جمع ه فَبِما کَسَبَت در بعض مصاحف بدون فا
است ه الجَوارِ بدون یاء اخر کلمه است ه کَبِیرَ در اینجا و نجم بدون الف است سورة الزخرف
عِبٰدُ الرَّحمٰنِ و اَسوِرَةٌ بعد از یاء و سین الفی نیست ه اَشَهِدُوا در بعض مصاحف
بزیادتی واو است ما بین همزه و شین ه قٰلَ اَوَلَو در بعض مصاحف قال است ه جٰاءَنٰا
ما بین جیم و نون غیر از الفی نیست ه و اتَّبِعُونِ بدون یاء متکلم است ه تُشتَهِی در
بعض مصاحف بزیادتی ها نیست در اخرش سورة الدخان اَن تَرجُمُونِ و فاعتزلون
بدون یاء متکلم اند ه شَجَرَتَ بتاء است سورة الجاثیة غِشٰوَةً بعد از شین الفی نیست
سورة الاحقاف حُسنًا در بعض مصاحف احسانًا است سورة محمد قٰتَلُوا بعد
از قاف الفی نیست سورة الفتح کَلٰامَ بعد از لام الفی نیست ه شَطئَهُ در بعض مصاحف
همزه اش بصورت الف است سورة ق امتَلَاتِ در بعض مصاحف بوصل لام بتاء است
ه یُنٰادِ المُنٰادِ و کلمه وعید در دو موضع بدون اخر یاء کلمه اند سورة الذاریات الصّٰعِقَةُ
بعد از صاد الفی نیست سورة الطور ذُرِّیَّتَهُم در هر دو موضع بدون الف است
ه المُصَیطِرُونَ بصاد است سورة النجم اَفَتُمٰرُونَهُ بعد از میم الفی نیست ه عٰادًا الاُولیٰ

بعضی گفته اند که بعد از دال یك الف است و بعضی دو الف و بعد از آن لام متصل بواو سورة
القمر الدّاع در دو موضع و نُذُرِ در شش موضع بدون یاء اند ٭ خُشَّعًا بعد از خاء الف
نیست سورة الرحمن ذُو العَصْفِ در بعض مصاحف ذَا العَصْفِ است ٭ ذِی الجَلَالِ
در اخر سوره در بعض مصاحف ذُو الجَلَالِ است سورة الواقعة بِمَوٰقِعِ بعد از واو الف
نیست ٭ و جَنّتُ بتاء است سورة الحدید و كُلًّا در بعض مصاحف و كُلٌّ است یعنی
بصورت رفع ٭ فَاِنَّ اللهَ هُوَ الغَنِیُّ در بعض مصاحف بدون لفظ هو است سورة المجا
دلة یُظٰهِرُونَ در هر دو موضع و یَتَنٰجَوْنَ و فِی المَجٰلِسِ قبل از هاء و جیم و لام الف نیست
٭ و مَعْصِیَتِ در هر دو موضع بتاء است سورة الحشر جُدُرٍ بعد از دال الف نیست سورة
الممتحنة بُرَءٰؤُا بعد از راء دو واو و بعد از آن الف است سورة المنافقون وَاَكُنْ در
بعض مصاحف و اَكُونَ است سورة التحریم و مَرْیَمَ ابْنَتَ بتاء است سورة الملك مِنْ
تَفٰوُتٍ بعد از فاء الف نیست ٭ نَذِیرِ بدون یاء متکلم است سورة القلم بِاَیِّكُمُ قبل از
کاف دو مرکز است سورة المعارج بِشَهٰدٰتِهِمْ بدون الف جمع است سورة الجن قَالَ
اِنَّمَا در بعض مصاحف قُلْ است سورة القیامة لَا اُقْسِمُ در موضع اول در بعض مصاحف
لَاُقْسِمُ است بحذف الف سورة الانسان سَلٰسِلَا در بعض مصاحف سلاسلًا است
بصورت منصوب منون ٭ قَوَارِیرَا اولی باثبات الف است در اخرش در بعض مصاحف و ثانی
بحذف و بعضی آنرا مقید کرده اند ببعض مصاحف و بعضی هر دو را مطلق دانسته اند
سورة المرسلات اُقِّتَتْ در بعض مصاحف وُقِّتَتْ است ٭ جِمٰلَتٌ بعد از لام الف نیست
و بتاء است سورة النبأ و النازعات لٰبِثِینَ و نَخِرَةً بعد از لام و نون الف نیست سورة عبس
اَنَّا صَبَبْنَا المَاءَ در بعض مصاحف اَنّٰی است مثل اَنّٰی شِئْتُمْ سورة التکویر المَوْءُدَةُ ما بین
میم و دال یك واو است تنها ٭ بِضَنِینٍ در بعض مصاحف بظنین است یعنی بظاء بدل از
ضاد سورة المطففین كَالُوهُمْ و اَوْ وَزَنُوهُمْ بدون الف واو جمع اند ٭ خٰتِمُهُ و فٰكِهِینَ
بدون الف اند سورة الغاشیة بِمُصَیْطِرٍ بصاد است سورة الفجر بِرَبِّكَ بالوادِ و اَكْرَمَنِ و

اهانن

و اَهٰانَنِ بدون یاء اخر کلمه اند ٭ تَحٰضُّونَ بعد از حاء الف نیست سورة البلد او اِطْعٰمٌ
بعد از عین الف نیست سورة الشمس و لَا یَخَافُ در بعض مصاحف فَلَا است سورة
القریش لِاِیلٰفِ در بعض مصاحف لِاِلٰافِ است ٭ اِلٰفِهِمْ بدون حرف یاء است

## باب پانزدهم

در بیان استعاذه و بسمله است از دعوات راوندی منقول است که
حضرت امام جعفر صادق ع فرمود که ببندید درهای معصیت را با استعاذه و بگشائید
درهای طاعت را بتسمیه و در خبر احتجاج حضرت موسی بن جعفر ع بر هارون الرشید
که هر وقت آنحضرت میخواست استشهادی نماید بآیه میگفت اَعُوذُ بِاللهِ مِنَ الشَّیْطَانِ — تفسیر ع
الرَّجِیمِ بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیمِ پس میخواند آن آیه را فصل از حضرت امام حسن عسکری
منقول است که آنحضرت فرمود اما الجنان فولی کر نور غیب کرده است نور ابصار آن
و امر کرده است نور ابدان نزد قرائت قرآن اَعُوذُ بِاللهِ مِنَ الشَّیْطَانِ الرَّجِیمِ است و در
زبدة البیان محقق اردبیلی علیه الرحمه است که روایت شده است از عبد الله ابن مسعود
که گفت قرائت نمودم بر رسول خدا صلعم پس گفتم اَعُوذُ بِاللهِ مِنَ الشَّیْطَانِ الرَّجِیمِ پس — السمیع العلیم
فرمود بگو اَعُوذُ بِاللهِ مِنَ الشَّیْطَانِ الرَّجِیمِ که هم چنین قرائت نمود نزد من از جبرئیل
از قلم از لوح محفوظ جامع الکتاب گوید که حضرت نهی نفرمود از صیغه اولی و معین
نفرمود ثانیه را بلکه بیان نمود فضیلتی را از برای ثانیه پس بنا بر این استعاذه بصیغه
اولی نیز میشود کرد علاوه بر آنکه صیغه اولی از فقه الرضا و بعض کتب دیگر نیز منقول
است و بغیر از آن ما نیز ماثور است چنانکه منقول است از سماعه از حضرت امام
جعفر صادق ع در قول حقتعالی فَاِذَا قَرَأْتَ القُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللهِ مِنَ الشَّیْطَانِ
الرَّجِیمِ گفتم چگونه بگویم آنحضرت فرمود میگوئی اَسْتَعِیذُ بِاللهِ السَّمِیعِ العَلِیمِ مِنَ
الشَّیْطَانِ الرَّجِیمِ و نقل شده از نافع و ابن عامر و حمزه و کسائی اَعُوذُ بِاللهِ مِنَ الشَّیْطَانِ
الرَّجِیمِ اِنَّ اللهَ هُوَ السَّمِیعُ العَلِیمُ و از ابن کثیر اَعُوذُ بِاللهِ العَظِیمِ مِنَ الشَّیْطَانِ
الرَّجِیمِ و از حفص اَعُوذُ بِاللهِ العَظِیمِ السَّمِیعِ العَلِیمِ مِنَ الشَّیْطَانِ الرَّجِیمِ و ایضا از

حمزه در صیغه قرائتش و مختارش اَستَعیذُ یا نَستَعیذُ باللهِ مِنَ الشَّیطانِ الرَّجیم
و بعضی نقل نموده اند از بعضی که وقت استعاذه اندکی بعد از قرائتست از جهة
ظاهر این استعاذه و از جهة آنکه گاهی داخل میشود بر قاری نوع عجبی بسبب قرائة
زیرا که قرائة طاعتی است که باعث ثواب میشود پس مناسب است که استعاذه
بشود بعد از آن و استعاذه تابع قرائتست در جهر و اخفات در غیر از نماز چنانکه
جماعتی گفته اند و از نافع نقل شده اخفات آن در تمام قرآن و از ابی عمرو بطریق
ادا جهر آن و از حمزه جهر در سوره حمد و اخفات در غیر از نماز چنانکه جماعتی گفته
اند و از سایر مواضع سورهای قرآن و از خلاد منقول است که حمزه تجویز مینمود
جهر و اخفات هر دو را و بعضی گفته اند که هرگاه بحضور قاری مستمعی باشد بجهر
بخواند و هرگاه نباشد یا در نماز باشد باخفات و وقف بر آن و وصل بما بعد نیز میتوان
نمود خواه ما بعد بسمله باشد یا غیر آن و از بعضی قطعش از بسمله منقول است
زیرا که وصل اسم شیطان باسم خدا تعالی نشاید **فصل** بدانکه بعض اعاظم عظم الله
مرقده کلامی گفته که حاصلش این است که اتفاق کرده اند اصحاب ما بر اینکه بسمله
آیه ایست از سوره حمد و از تمام سورها و اینکه هر کس ترک کرد آنرا در نماز نمازش
باطل است چه نماز واجب باشد و چه مستحب و اینکه واجب است جهر بآن در جائی
که جهر میشود بقرائت و مستحب است جهر بآن در جائیکه اخفات میشود بقرائت
و جهر آن راجح است مطلقا و نیست خلافی در اینکه بعض آیه ایست از سوره نمل و در ترک
آن ما بین انفال و برائة و اما ابتداء برؤس اجزائی که در میان سوره اند مثل اجزاء و
احزاب و اعشار و اخماس و شبه اینها پس از قراء نقل شده است تخییر قاری بین
بسمله و ترک آن و بعضی مستثنی نموده اند سوره توبه را زیرا که میان سوره تابع اول
سوره است پس در اول سوره که بسمله نیست در میان آن نیز نباید باشد و بعضی
گفته اند که هرگاه جزء قرآن مصدر باسم خداوند عالم باشد گفتن بسمله در آن بهتر است

وهرگاه

وهرگاه باسم شیطان باشد ترک آن بهتر است خواه در اسم ظاهر باشد یا
ضمیر مثل اللهُ لا اِلهَ اِلّا هُوَ وَهُوَ الاَوَّلُ وَالآخِرُ و مثل الشَّیطانُ یَعِدُکُمُ الفَقرَ وَاِنَّهُ
عَدُوٌّ مُضِلٌّ مُبینٌ و گفته اند که جائز است وصل بسمله بآیه بعد از آن و باخر سوره قبل
از آن و قطع آن از آنها اما وصل باخر سوره با قطع از اول آن نزد قراء ممنوع است و گفته
اند که مستحب است وصل آن بآیه بعد از آن در ده سوره حمد و انعام و کهف و سبا و ملائکه
و انبیاء ع و قمر و الرحمن و الحاقة و القارعة و قطع آن از آن در نه سوره محمد ص و فاطر و
اعمی و مطففین و بلد و بینه و تکاثر و همزه و تبت **باب دوازدهم** در بیان فرش است
بدانکه در این باب بیان میشود آنچه کلمات قرآنیه مختلف فیهاست که قراء سبعه در آنها اختلاف
نموده اند و مقدم میداریم قرائة متفق علیه اکثر ایشان را و بعد از آن بیان میشود آنچه
مخالف است آنرا با ذکر راوی و عدم ذکر اکثر بجهة وضوح مگر بجهة توضیح انشاء الله تعالی **سوره
حمد** مَلِکِ عاصم و کسائی مالِکِ ه الصِّراط هر جا و هر طور که باشد مثل صراط و صراطی
قنبل بسین بدل از صاد و خلف باشمام صاد بزاء و خلاد مثل او در الصراط در اینجا
تنها **سوره البقره** و ما یَخدَعونَ نافع و ابن کثیر و ابو عمرو و ما یُخادِعونَ بضم یاء و فتح خاء
و اثبات الف و کسر دال ه یُکَذِّبونَ بضم یاء و فتح کاف و تشدید ذال و عاصم و حمزه
و کسائی بفتح و سکون و تخفیف ه قیل و غیض و جیء هر جا که باشد هشام و کسائی باشمام
کسره حرف اول بضمه که مستلزم اشمام یاء است بواو ه وَهُوَ و فَهُوَ و لَهُوَ و هِیَ هر جا
که باشد قالون و ابو عمرو و کسائی بسکون هاء و قالون و کسائی تنها در ثُمَّ هُوَ یَومَ
القِیمَة تنها نیز ه اِنّی اَعلَمُ در دو موضع نافع و ابن کثیر و ابو عمرو بفتح یاء ه فَاَزَلَّهُمَا الشَّیطانُ
حمزه فَاَزالَهُما باثبات الف و تخفیف لام ه آدَمُ مِن رَبِّهِ کَلِماتٍ بضم میم آدم و کسر تاء کلمات
و ابن کثیر بنصب و ضم ه وَلا یُقبَلُ مِنها شَفاعَةٌ ابن کثیر و ابو عمرو بتاء فوقانیه بدل از یاء
تحتانیه ه وَاعَدنا در اینجا و اعراف و وَاعَدناکُم در طه ابو عمرو وَعَدنا و وَعَدناکُم
بدون الف ه بارِئِکُم و کلمه یَأمُرُکُم و تَأمُرُکُم و یَأمُرُهُم و یَنصُرُکُم و یُشعِرُکُم هر جا که باشد

بهر اعراب که باشد ابوعمرو بسکون همزه اولی و در آ باقی بهمزه بتخفیف و بروایت دوری بحرکه
باختلاس حرکه ۵ نغفر نافع بیاء تحتانیه مضمومه و فاء مفتوحه و ابن عامر نیز مثل او لکن
بتاء فوقانیه ۵ النبیین والنبیون والنبی برفع و نصب و جر و للنبی و نبیا و النبوة
هرجا که بیاید نافع بتخفیف حرف متمم ودو و اثبات همزه بعد از ان مکرر در کلمه للنبی
ان و بیوت النبی الا در احزاب در وصل بروایت قالون ۵ انبیاء والانبیاء هرجا که بیاید
نافع با بدال یاء مثناة بهمزه ۵ الصابئین والصابئون هرجا که بیاید نافع بدون همزه و
ضم باء کلمه اخیره ۵ هزوا هرجا که بیاید و کفوا در اخلاص بضم زاء و فاء و حمزه بسکون
و حفص بواو ۵ تعملون ابن کثیر بیاء غائب ۵ خطیئته نافع خطیئاته ۵ لا تعبدون
ابن کثیر و حمزه و کسائی بیاء غائب ۵ حسنا حمزه و کسائی بحاء و سین مفتوحتین ۵ تظاهرون
عاصم و حمزه و کسائی بتخفیف ظاء ۵ اسارى حمزه بفتح همزه و سکون سین و حذف الف
بعد از ان ۵ تفدوهم بفتح تاء و سکون فاء و نافع و عاصم و کسائی تفادوهم بضم و
فتح و اثبات الف ۵ تعملون نافع و ابن کثیر و شعبه بیاء غائب ۵ القدس هرجا که بیاید
ابن کثیر بسکون دال ۵ ان ینزل و ینزل و ینزل بضم حرف مضارعه خواه معلوم
باشند یا مجهول هرجا که بیایند مکرر در دو موضع از حجر ابن کثیر بتخفیف زاء مکرر در
دو موضع از بنی اسرائیل و ابوعمرو نیز بتخفیف مکرر در کلمه علی ان ینزل در انعام حمزه
و کسائی نیز بتخفیف لکن در کلمه و ینزل الغیث در لقمن و شوری ۵ فلم و شبه آن
از مواضعی که ماء استفهامیه مجروره شده باشد بحرف بزی بخلاف در حال وقف با اثبات
هاء سکت مثل فلمه و عمه ۵ جبریل کلمه جبریل هرجا که بیاید ابن کثیر بفتح جیم و شعبه
بفتح جیم و راء و ابدال یاء بهمزه مکسوره و حمزه و کسائی مثل شعبه با اثبات یاء ساکنه
بعد از همزه ۵ میکائیل نافع بحذف یاء بعد از همزه و ابوعمرو و حفص بحذف همزه و یاء
۵ و لکن الشیاطین در اینجا و لکن الله قتلهم و لکن الله رمی در انفال ابن عامر
و حمزه و کسائی بکسر نون و تخفیف ان و ضم کلمه بعد از ان ۵ ما ننسخ ابن عامر

بضم

بضم نون اولی و کسر سین ۵ او ننسها ابن کثیر و ابوعمرو بفتح نون و سین و اثبات همزه
ساکنه بعد از سین ۵ و قالوا اتخذ الله ولدا ابن عامر بدون واو عطف ۵ کن فیکون
در اینجا و موضع اول از آل عمران و در نحل و مریم و یس فیکون ابن عامر بفتح نون اخیره
و کسائی نیز مثل او در نحل و یس ۵ و لا تسئل نافع بفتح تاء و سکون لام ۵ ابرهیم در تمام پا
نزده موضع این سوره و سه موضع مریم و دو موضع نحل و سه موضع اخیر نساء و دو
موضع اخیر توبه و آخر انعام و عنکبوت و اول ممتحنه و در ابرهیم و شوری و ذاریات و نجم
و حدید هشام بالف بدل از یاء و ابن ذکوان نیز مثل او در این سوره تنها ۵ عهدی الظالمین
حفص و حمزه بسکون یاء متکلم و نافع نیز بحذف در وصل ۵ و اتخذوا نافع و ابن عامر بفتح
خاء ۵ بیتی بسکون یاء متکلم و نافع و هشام و حفص بفتح ۵ فامتعه ابن عامر بسکون میم و
تخفیف تاء ۵ ارنا و ارنی هرجا که بیاید ابن کثیر و سوسی بسکون راء و دوری باختلاس کسره
و ابن عامر و شعبه بسکون در فصلت ۵ و وصی نافع و ابن عامر با اثبات همزه مفتوحه بعد
از واو اولی و سکون ثانیه و تخفیف صاد ۵ ام تقولون نافع و ابن کثیر و ابوعمرو و شعبه
بیاء غائب ۵ لرءوف کلمه رءوف هرجا که بیاید ابوعمرو و شعبه و حمزه و کسائی بدون همزه
۵ یعملون ابن عامر و حمزه و کسائی بتاء خطاب ۵ مولیها ابن عامر بالف بدل از یاء ۵
تعملون ابوعمرو بیاء غائب ۵ لئلا هرجا که بیاید ورش با بدال همزه بیاء ۵ فاذکرونی
ابن کثیر بفتح یاء ۵ تطوع در دو موضع حمزه و کسائی بیاء غائب و تشدید طاء و سکون
عین ۵ الریاح در اینجا و کهف و جاثیه و اعراف و نمل و فاطر و شوری و روم حمزه و کسائی
الریح بلفظ مفرد و ابن کثیر مثل ایشان در چهار موضع اخیره ۵ یری الذین نافع و
ابن عامر بتاء خطاب ۵ اذ یرون ابن عامر بضم یاء ۵ خطوات هرجا که بیاید بسکون
طاء و قنبل و ابن عامر و حفص بضم ۵ فمن اضطر و شبه ان از مواضعی که آخر کلمه
ساکن باشد و اول کلمه بعد از ان همزه وصل مضمومه باشد بضم ان ساکن و عاصم
و حمزه بکسر و ابوعمرو نیز بکسر در لام و واو مثل قل ادعوا و او انقص و ابن ذکوان نیز

در تنوین مگر کلمه برحمة ادخلوا وخبيثة اجتثت که خلاف از او نقل شد ه ليس البر
بضم راء وحفص وحمزه بفتح ه ولكن البر در دو موضع نافع وابن عامر بکسر نون و
تخفیفش وضم راء ه موص شعبه وحمزه وکسائی بفتح واو وتشدید صاد ه فدية طعام
نافع وابن ذکوان بدون تنوین تاء وکسر میم ه مسكين نافع وابن عامر مساكين بلفظ
جمع وفتح نون غیر منونه ه القرآن هرجا و هرطور که بیاید مثل قرآنا وقرآنه ابن کثیر بفتح
راء وحذف همزه ه ولتكملوا شعبه بفتح کاف وتشدید میم ه الداع ودعان ورش و
ابوعمرو باثبات یاء در وصل ه بي لعلهم ورش بفتح یاء متکلم ه البيوت هرجا و هرطور
که بیاید بیوتا وبیوتکم بکسر باء موحده ورش وابوعمرو وحفص بضم ه ولا تقاتلوهم
حتى يقاتلوكم فان قاتلوكم حمزه وکسائی ولا تقتلوهم حتى يقتلوكم فان قتلوكم از باب
ثلاثی مجرد ه فلا رفث ولا فسوق ابن کثیر وابوعمرو بضم هر دو با تنوین ه واتقون ابوعمرو
باثبات یاء متکلم در وصل ه في السلم نافع وابن کثیر وکسائی بفتح سین ه ترجع هرجا که بیاید
ابن عامر وحمزه وکسائی بفتح تاء وکسر جیم ه حتى يقول نافع بضم لام ه اثم كبير حمزه وکسائی
بثاء مثلثه بدل از باء موحده ه قل العفو ابوعمرو بضم واو ه لاعنتكم بزی بخلاف بتسهیل
همزه ه يطهرن حمزه وکسائی بطاء وهاء مفتوحتین مشددتین ه يخافا حمزه بضم یاء ه
لا تضار ابن کثیر بضم راء ه ما آتيتم در اینجا وما آتيتم من ربا در روم ابن کثیر بحذف
الف بعد از همزه ه تمسوهن هرجا که بیاید حمزه وکسائی تماسوهن بضم تاء واثبات الف
ه قدره در دو موضع بسکون دال وابن ذکوان وحفص وحمزه وکسائی بفتح ه وصية
نافع وابن کثیر وشعبه وکسائی برفع ه فيضاعفه له در اینجا وحدید بضم فاء حمزه و
ابن عامر وعاصم بفتح و هرجا که بیاید ابن کثیر وابن عامر بحذف الف وتشدید عین هر
طور که باشد مثل کلمه مذکوره ويضاعفه ويضاعفها ومضاعفة وکلمه يضاعف بکسر
عین وفتح ه ويبصط در اینجا وبصطة در اعراف نافع وبزی وشعبه وکسائی بصاد
بدل از سین وابن ذکوان وخلاد بهر دو وجه ومولانا مصطفی بن ابرهیم فاری که صاحب

ارشاد

ارشاد القاری است در تحفة القراء در اینجا گفته که حفص بسین وصاد هر دو خوانده
واکثر استادان بر آنند که اصح سین است ودر اینجا گفته که حفص بسین خوانده وبعضی
از استادان سین وصاد هر دو را از برای حفص ذکر کرده اند اما سین را اصح دانسته
اند ه عسيتم در اینجا وسوره محمد نافع بکسر سین ه بني الا نافع وابوعمرو بفتح یاء
ه غرفة نافع وابن کثیر وابوعمرو بفتح غین ه دفع در اینجا وحج نافع دفاع بکسر دال وفتح
فاء واثبات الف ه لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة در اینجا ولا بيع فيه ولا خلال در
سوره ابرهیم ع ولا لغو فيها ولا تأثيم در طور ابن کثیر وابوعمرو بفتح عین وتاء ولام
واو ومیم وحذف تنوین ه ربي الذي حمزه بسکون یاء متکلم پس بحذف در وصل ه
انا احيي نافع باثبات الف انا در وصل نیز هرگاه بعد از آن همزه مضمومه یا مفتوحه
باشد مثل کلمه مذکوره وانا اول یا مکسوره بنا بر روایت قالون ان انا الا ه لم يتسنه
حمزه وکسائی بحذف هاء در وصل ه ننشرها نافع وابن کثیر وابوعمرو براء مهمله ه قال اعلم
حمزه وکسائی بوصل همزه مکسوره وسکون میم ه فصرهن حمزه بکسر صاد ه جزءا هرجا
که بیاید خواه منصوب باشد یا مرفوع مثل جزء مقسوم شعبه بضم زاء ه بربوة در
اینجا ومؤمنون بضم راء وابن عامر وعاصم بفتح ه اكلها کلمه اکل هرجا و هرطور که بیاید
نافع وابن کثیر بسکون کاف وابوعمرو مثل ایشان هرگاه مضاف باشد بسوی ضمیر مؤنث
مثل اكل واكله والاكل ه ولا تيمموا در اینجا ولا تفرقوا در آل عمران والذين توفاهم ال
الملائكة در نساء ولا تعاونوا در مائده وتلقف در اعراف وشعراء وتلقف بجزم در
طه ولا تولوا ولا تنازعوا هر دو در انفال وهل تربصون در توبه وان تولوا و
فان تولوا ولا تكلم نفس هر سه در هود ع وما تنزل در حجر واذ تلقونه وفان
تولوا نیز هر دو در نور وتنزل الشياطين تنزل هر دو در شعراء نیز ولا تبرجن و
لا ان تبدل هر دو در احزاب ولا تناصرون در صافات ولا تنابزوا ولا تجسسوا
هر دو در حجرات وان تولوهم در ممتحنه وتميز در ملك ولما تخيرون در ن وعنه

تلقفى در اعمى وناوا تلظى در والليل وشهر تنزل در قدر لا تنزى بتشديد تاء در اين بيت
وند موضع در وصل وهم چنين كلمه فتفرق در انعام ولتعارفوا در حجرات نيز لكن مطو و
كلمه تمنون در آل عمران وتفكهون در واقعه نيز لكن بخلاف ه فنعما در اينجا ونعما در نسا
بفتح نون وكسر عين وورش وابن كثير وحفص بكسر هر دو وقالون وابو عمرو وشعبه بكسر
نون واختلاس كسر عين ه ونكفر بنون وسكون راء وابن كثير وابو عمرو وشعبه بضم وابن
عامر وحفص بياء غائب وضم نيز ه يحسبهم الجاهل بلفظ مضارع هر جا و هر طور كه بايد
بكسر سين وابن عامر وعاصم وحمزه بفتح مثل ايحسب ولا تحسبن ه فاذنوا شعبه وحمزه
بفتح همزه واثبات الف بعد از ان وكسر ذال ه ميسرة نافع بضم سين ه وان تصدقوا عاصم
بتخفيف صاد ه ترجعون فيه ابو عمرو بفتح تاء وكسر جيم ه ان تضل حمزه بكسر همزه ه فتذكر
ابن كثير وابو عمرو بفتح تاء وسكون ذال وضم كاف مخففه وحمزه بضم راء ه تجارة حاضرة
برفع هر دو وعاصم بنصب ه فرهان ابن كثير وابو عمرو فرهن براء وهاء مضمومتين
وحذف الف ه فيغفر ويعذب بجزم هر دو وابن عامر وعاصم برفع ه وكتبه حمزه وكسائى
وكتابه بكسر كاف وفتح تاء واثبات الف سورة آل عمران ستغلبون وتحشرون حمزه و
كسائى در هر دو بياء غائب ه يرونهم نافع بتاء خطاب ه ورضوان هر جا و هر طور كه
بايد غير از رضوانه كه در مائده است شعبه بضم راء ه ان الدين كسائى بفتح همزه
ه وجهى نافع وابن عامر وحفص بفتح ياء ه ومن اتبعن نافع وابو عمرو باثبات ياء متكلم در
وصل ه ويقتلون الذين حمزه يقاتلون بضم ياء وفتح قاف واثبات الف وكسر تاء ه
الميت در ده موضع در هر يك از اين سوره وانعام ويونس وروم ابن كثير وابو عمرو
وابن عامر وشعبه بسكون ياء مخففه ه منى انك نافع وابو عمرو بفتح ياء ه وضعت
ابن عامر وشعبه بسكون عين وضم تاء ه انى اعيذها نافع بفتح ياء متكلم ه وكفلها
بتخفيف فاء وعاصم وحمزه وكسائى بتشديد ه زكريا هر جا كه بايد حفص وحمزه و
كسائى بحذف همزه ووطر و در اين موضع كه بعد از ان كلما است شعبه بفتح همزه و

سائر

سائر بهمز بضم ه فناداه حمزه وكسائى فناداه بالف بدل از تاء غائبه ه ان الله ابن
عامر وحمزه بكسر همزه ه يبشرك در دو موضع ويبشر المؤمنين در بنى اسرائيل
وكهف حمزه وكسائى بفتح ياء وسكون باء موحده وضم شين مخففه ه رب اجعل لى نافع
وابو عمرو بفتح ياء متكلم ه ونعلمه بنون ونافع وعاصم بياء غائب ه انى اخلق نافع
بكسر همزه انى وياء ابن كثير وابو عمرو بفتح ياء ه طيرا در اينجا ومائده نافع طائرا ه انصارى
نافع بفتح ياء ه فنوفيهم بنون وحفص بياء غائب ه ها انتم هر جا كه بايد ورش و
قنبل بدون الف وقالون وابو عمرو بتسهيل همزه وورش بدل ووجه تسهيل همزه
وابدال آن بالف ه ان يؤتى ابن كثير بزيادت همزه استفهام ه يؤده ونؤته هر يك در
دو موضع ونوله ونصله در نساء ونؤته منها در شورى ابو عمرو وشعبه وحمزه بسكون
هاء وقالون وهشام بكسر بى اشباع ه تعلمون نافع وابن كثير وابو عمرو بفتح تاء وسكون
عين وفتح لام مخففه ه ولا يامركم بضم راء وابن عامر وعاصم وحمزه بفتح وابو عمرو كل
در بهمزه ه لما آتيتكم حمزه بكسر لام ونافع آتيناكم بصيغه متكلم عظمة ه تبغون بتاء خطا
وابو عمرو وحفص بياء غيبه ه ترجعون حفص بياء غيبه ه حج بفتح حاء وحفص و
وحمزه وكسائى بكسر ه وما تفعلوا وتكفروه حفص وحمزه وكسائى بياء غيبه در هر دو
ه لا يضركم نافع وابن كثير وابو عمرو بكسر ضاد وسكون راء مخففه ه منزلين در اينجا
وانا منزلون در عنكبوت ابن عامر بفتح نون وتشديد زاء ه مسومين بفتح واو
وابن كثير وابو عمرو وعاصم بكسر ه وسارعوا نافع وابن عامر بدون واو استيناف
ه قرح در دو موضع والقرح شعبه وحمزه وكسائى بضم قاف ه كاين وكاين ابن
كثير بالف ممدوده وهمزه مكسوره بدل از مفتوحه وياء ه قاتل نافع وابن كثير و
ابو عمرو قتل بضم قاف وحذف الف وكسر تاء ه الرعب ورعبا هر جا كه بايد ابن
عامر وكسائى بضم عين ه يغشى حمزه وكسائى بتاء فوقانيه ه كله ابو عمرو برفع ه
تعملون ابن كثير وحمزه وكسائى بياء غائب ه متم در دو موضع نافع وحمزه وكسائى بكسر

میم یجمعون حفص بیاء غائب ٥ ان یغل بضم یاء و فتح غین و ابن کثیر و ابو عمرو و عاصم و
بفتح و ضم ٥ ما قُتِلوا هشام بتشدید تاء ٥ و لا تحسبن الذین قُتِلوا هشام بخلاف بیاء
غائب و کلمه قُتِلوا در اینجا و ثُمَّ قُتِلوا در حج ابن عامر بتشدید تاء ٥ و ان الله کسائی
بکسر همزه ٥ و خافونِ ابو عمرو باثبات یاء متکلم در وصل ٥ و لا یحزنک کلمه یحزن هر جا و
هر طور که بیاید نافع بضم یاء و کسر زاء مکرر در کلمه لا یحزنهم الفزع الاکبر در انبیاء ع ٥
و لا تحسبن الذین کفروا و لا تحسبن الذین یبخلون و لا تحسبن الذین یفرحون حمزه
بتاء خطاب در هر سه و عاصم و کسائی مثل او در آخر ٥ حتی یمیز و کلمه لیمیز در انفال
حمزه و کسائی بضم یاء و فتح میم و کسر یاء مشدده ٥ تعملون ابو عمرو بیاء غائب ٥ سنکتب و
قتلهم و نقول حمزه بیاء تحتانیه مضمومه و تاء مفتوحه و لام مضمومه و یاء تحتانیه ٥ و الزبر
و الکتاب ابن عامر و بالزبر و هشام و بالکتاب ٥ لیبیننه و لا یکتمونه ابن کثیر و ابو عمرو
و شعبه بیاء غائب در هر دو ٥ فلا تحسبنهم ابن کثیر و ابو عمرو بیاء غائب و ضم باء موحده
٥ و قاتلوا و قُتِلوا حمزه و کسائی بتقدیم قُتِلوا بر قاتلوا و ابن کثیر و ابن عامر بتشدید تا قُتِّلوا
سورة النساء تسّاءلون عاصم و کسائی بتخفیف سین ٥ و الارحام حمزه بکسر میم
٥ قیاما نافع و ابن عامر بحذف الف ٥ و سیصلون ابن عامر و شعبه بضم یاء ٥ و احدة
نافع برفع ٥ فلامه در دو موضع حمزه و کسائی بکسر همزه ٥ یوصی در دو موضع ابن کثیر
و ابن عامر و شعبه بفتح صاد و بالف و حفص مثل ایشان در موضع ثانی ٥ یدخله در
دو موضع و ندخله و نعذبه در فتح و نکفر و نعذبه در تغابن و طلاق و کلمه یعذبه و یکفر در تغابن غیر نافع
و ابن عامر بنون ٥ و اللذان و کلمه هذان در طه و حج و هاتین و فذانک در قصص
و ارنا اللذین در فصلت ابن کثیر بتشدید نون و ابو عمرو مثل او در فذانک ٥ کرها
در اینجا و توبه حمزه و کسائی بضم کاف ٥ مبینة در اینجا و احزاب و طلاق ابن کثیر و
شعبه بفتح یاء مثناة تحتانیه ٥ و احل بضم همزه و حاء و حفص و حمزه و کسائی بضم و کسر
٥ المحصنات و محصنات هر جاکه بیاید کسائی بکسر صاد مکرر در موضع اول از این سوره
٥ احصن

٥ احصن شعبه و حمزه و کسائی بفتح همزه و صاد ٥ تجارة برفع و عاصم و حمزه و کسائی
بنصب ٥ مدخلا در اینجا و حج نافع بفتح میم ٥ و اسئلوا و اسئل و اسئله و اسئلهم
فاسئلوا فاسئل فاسئله فاسئلوهم فاسئلوهن هر جاکه بیاید ابن کثیر و کسائی
بفتح سین و حذف همزه عین الفعل ٥ فاقدت عاصم و حمزه و کسائی بحذف الف ٥ بالبخل
در اینجا و حدید حمزه و کسائی بباء و خاء مفتوحتین ٥ حسنة نافع و ابن کثیر برفع ٥
تسوی بفتح تاء و تخفیف سین و ابن کثیر و ابو عمرو و عاصم بضم و نافع و ابن عامر بتشدید
٥ لامستم النساء در اینجا و مائده حمزه و کسائی بدون الف ٥ الا قلیل ابن عامر بنصب
٥ کان لم یکن ابن کثیر و حفص بتاء فوقانیه ٥ و لا تظلمون ابن کثیر و حمزه و کسائی بیاء غائب
٥ بیت طائفة حمزه بادغام تاء در طاء ٥ اصدق و حمزه و کسائی باشمام صاد بزاء و هجین
هر موضعی که صاد ساکنه قبل از دال بیاید مثل یصدفون ٥ فتبینوا در دو موضع و در
حجرات حمزه و کسائی بثاء مثلثه و باء موحده و تاء فوقانیه بدل از موحده و یاء تحتانیه و
نون ٥ السلام لست نافع و ابن عامر و حمزه بدون الف ٥ غیر اولی الضرر نافع و ابن عامر
و کسائی بنصب غیر ٥ نؤتیه ابو عمرو و حمزه بیاء غائب ٥ یدخلون در اینجا و مریم و مومن
ابن کثیر و ابو عمرو و شعبه بضم یاء و فتح خاء ٥ ان یصالحا بضم یاء و صاد مشدده و لام
عاصم و حمزه و کسائی بضم و سکون مخففه و حذف الف و کسر ٥ و ان تلوا ابن عامر
حمزه بضم لام و حذف واو مضمومه ٥ نزل و انزل ابن کثیر و ابو عمرو و ابن عامر بضم نون
اولی و همزه ثانی و کسر زاء هر دو ٥ و قد نزل بضم نون و کسر زاء و عاصم بفتح هر دو ٥ فی
الدرک بفتح راء و عاصم و حمزه و کسائی بسکون ٥ نؤتیهم بنون و حفص بیاء غائب ٥
لا تعدوا نافع بتشدید دال لکن ورش بفتح عین و قالون بدو وجه اختلاس فتحه و
سکون محض ٥ سنؤتیهم حمزه بیاء غائب ٥ زبورا در اینجا و بنی اسرائیل و فی الزبور
در انبیاء حمزه بزاء معجمه سورة المائدة شنئان در دو موضع ابن عامر و شعبه بسکون
نون اولی ٥ ان صدوکم ابن کثیر و ابو عمرو بکسر همزه ٥ و ارجلکم ابن کثیر و ابو عمرو و

وبشعبه وحمزه بكسر لام ٥ قاسية حمزه وكسائي بدون الف وبتشديد ياء ٥ يدي
اليك نافع وابو عمرو وحفص بفتح ياء منكلم ٥ اني اخاف نافع وابن كثير وابو عمرو بفتح
ياء ٥ اني اريد نافع بفتح ياء ٥ رسلنا كلمه رسل وسبل هر گاه مضاف باشند بسوي
ضمير دو حرفي هر جا كه بيايد ابو عمرو بسكون سين وياء مثل رسلهم وسبلهم ٥ للسحت
در ين موضع والسحت دو موضع ابن كثير وابو عمرو وكسائي بضم حاء ٥ واخشون
ابو عمرو باثبات ياء منكلم در وصل ٥ والعين والانف والاذن والسن والجروح
بنصب هر پنج كلمه وكسائي برفع وابن كثير وابو عمرو وابن عامر برفع اخيره وكلمه اذن هر
جا و هر طور كه بيايد نافع بسكون ذال مثل اذنيه ٥ وليحكم حمزه بكسر لام ونصب ٥ يبغون
ابن عامر بتاء خطاب ٥ ويقول نافع وابن كثير وابن عامر بدون واو استيناف وابو عمرو
بنصب ٥ من يرتدد نافع وابن عامر بكسر دال مخففه واثبات دال ساكنه بعد از ان ٥ و
الكفار ابو عمرو وكسائي بجر ٥ وعبد الطاغوت حمزه بضم باء وكسر تاء ٥ رسالته نافع
وابن عامر وشعبه باثبات الف بعد از لام وكسر تاء ٥ الا ان تكون ابو عمرو وحمزه وكسائي
برفع ٥ عقدتم الايمان شعبه وحمزه وكسائي بتخفيف قاف وابن ذكوان مثل ايشان
با اثبات الف بعد از عين ٥ فجزاء مثل بهمزه غير منونه ولام مكسوره وعاصم وحمزه و
كسائي منونه ومضمومه ٥ كفارة طعام بتاء منونه وميم مضمومه ونافع وابن عامر
غير منونه ومكسوره ٥ قياما ابن عامر بدون الف ٥ ومن الذين استحق بلفظ معلوم
وحفص بمجهول ٥ عليهم الاوليان شعبه وحمزه الاولين بضم واو مشدده وكسر
لام وسكون ياء وفتح نون ٥ الغيوب هر جا كه بيايد شعبه وحمزه بكسر غين ٥ سحر
در اينجا وهود وصف حمزه وكسائي بفتح سين واثبات الف بعد از ان وكسر حا
٥ يستطيع ربك كسائي بتاء خطاب وفتح باء موحده ٥ منزلها بسكون نون وتخفيف
زاء ونافع وابن عامر وعاصم بفتح وتشديد ٥ فاني نافع بفتح ياء منكلم ٥ وامي ابن
كثير وشعبه وحمزه وكسائي بسكون ياء ٥ ما يكون لي نافع وابن كثير وابو عمرو بفتح ياء
منكلم

منكلم ٥ يومئذ نافع بفتح ميم **سورة الانعام** اني امرت نافع بفتح ياء منكلم ٥ اني اخاف
نافع وابن كثير وابو عمرو بفتح ياء ٥ من يصرف شعبه وحمزه وكسائي بفتح ياء وكسر راء
٥ لم تكن حمزه وكسائي بياء غائب ٥ فتنتهم بنصب وابن كثير وابن عامر وحفص برفع
٥ ربنا حمزه وكسائي بفتح باء ٥ ولا نكذب ونكون برفع هر دو وحفص وحمزه بنصب
وابن عامر بنصب نكون ٥ وللدار الاخرة ابن عامر بتخفيف دال وكسر تاء ٥ يعقلون
در اينجا واعراف بياء غائب ونافع وابن عامر وحفص بتاء خطاب ٥ لا يكذبونك
نافع وكسائي بسكون كاف وتخفيف ذال ٥ ارءيتكم كلمه ارايت هر جا و هر طور كه
بيايد نافع بتسهيل همزه عين الفعل وورش بخلاف بابدال ان بالف وكسائي بحذف
بحذف مثل افرءيتم ٥ فتحنا در اينجا ولفتحنا در اعراف وفتحت در قمر وفتحت در
انبياء ٥ ابن عامر بتشديد تاء ٥ بالغدوة در اينجا وكهف ابن عامر بضم غين وسكون
دال وبواو مفتوحه بدل از الف ٥ انه من وفانه غفور بكسر همزه وابن عامر وعاصم
بفتح ونافع بفتح اولى ٥ لتستبين شعبه وحمزه وكسائي بياء غائب ٥ سبيل نافع
بنصب ٥ يقض الحق بقاف ساكنه وضاد معجمه مكسوره مخففه ونافع وابن كثير و
عاصم مضمومه وعين مهمله مضمومه مشدده ٥ توفته واستهوته حمزه بالف بدل از
تاء غائبه ٥ وخفية در اينجا واعراف شعبه بكسر خاء ٥ انجيتنا عاصم وحمزه وكسائي
انجانا ٥ ينجيكم نافع وابن كثير وابو عمرو وابن ذكوان بسكون نون وتخفيف جيم
٥ ينسينك ابن عامر بفتح نون اولى وتشديد سين ٥ اني اريك نافع وابن كثير
وابو عمرو بفتح ياء ٥ رءى ورءاك ورءاه وفرءاه ورءاها هر جا كه بيايد ورش
بتقليل فتحه در راء وهمزه وسوسي بخلاف وشعبه وحمزه وكسائي باماله وابو عمرو
در همزه وابن ذكوان در هر دو هر گاه ضمير بان متصل نباشد وبخلاف هر گاه
باشد وهر گاه بعد از ان ساكن منفصل باشد مثل رءا القمر در وصل حمزه در
راء وسوسي بخلاف در هر دو وشعبه بدو وجه مثل حمزه ودر هر دو ٥ وحاجه نافع

وابن عامر وحفص بفتح یاء متکلم ه انحآجونی نافع وابن عامر بخلاف از هشام بتخفیف
نون ه وقد هدان ابو عمرو باثبات یاء متکلم در وصل ه نرفع درجات در اینجا و یوسف
عاصم وحمزه وکسائی باثبات تنوین ه والیسع در اینجا وص حمزه وکسائی بلام مفتوحه
مشدده ویاء ساکنه ه فبهدیهم اقتده حمزه وکسائی بدون هاء سکت در وصل و
هشام بکسره بصله وابن ذکوان باصله ه تجعلونه وتبدونها وتخفون ابن کثیر وابو
عمرو بیاء غائب در هر سه ه ولتنذر شعبه بیاء غائب ه بینکم بضم نون ونافع وحفص
وکسائی بفتح ه جاعل اللیل بلفظ اسم فاعل مرفوع وجر اللیل وعاصم وحمزه وکسائی بلفظ
ماضی ثلاثی مجرد ونصب ه فمستقر ابن کثیر وابو عمرو بکسر قاف ه ثمره در دو موضع
ودر یس حمزه وکسائی بثاء ومیم مضمومتین ه وخرقوا نافع بتشدید راء ه درست ابن
عامر بفتح سین وسکون تاء وابن کثیر وابو عمرو باثبات الف بعد از دال وسکون وفتح
ه انها شعبه بخلاف وابن کثیر وابو عمرو بکسر همزه ه لا یؤمنون ابن عامر وحمزه بتاء
خطاب ه قبلا نافع وابن عامر بکسر قاف وفتح باء ه منزل بسکون نون وتخفیف زاء
وابن عامر وحفص بفتح وتشدید ه کلمات عاصم وحمزه وکسائی بلفظ مفرد ه فصل
ابن کثیر وابو عمرو وابن عامر بضم فاء وکسر صاد ه حرم بضم حاء وکسر راء ونافع وحفص
بفتح هر دو ه لیضلون وکلمه لیضلوا در یونس بفتح یاء وعاصم وحمزه وکسائی بضم
ه میتا در اینجا وحجرات نافع بکسر یاء مشدده ه رسالاته بکسر تاء وابن کثیر وحفص بلفظ
مفرد وفتح ه ضیقا در اینجا وفرقان ابن کثیر بسکون یاء مخففه ه حرجا نافع وشعبه بکسر
راء ه یصعد ابن کثیر بسکون صاد مخففه وشعبه بفتح مشدده واثبات الف بعد از
ان وهر دو بتخفیف عین ه یحشرهم در موضع دوم از این سوره واز یونس و
با کلمه ثم نقول در سبا بنون وحفص بیاء غائب ه یعملون ابن عامر بتاء خطاب ه
مکانتکم ومکاناتهم هر جا که بیاید شعبه باثبات الف بعد از نون ه من تکون در اینجا
وقصص حمزه وکسائی بیاء غائب ه بزعمهم در دو موضع کسائی بضم زاء ه زین ابن عامر

بلفظ

بلفظ مجهول ه قتل برفع اولادهم بنصب شرکائهم بجر ه وان یکن شعبه وابن عامر بتاء
فوقانیه ه میتة ابن کثیر وابن عامر برفع ه قتلوا ابن کثیر وابن عامر بتشدید تاء ه حصاده
بکسر حاء وابو عمرو وابن عامر وعاصم بفتح ه ومن المعز ابن کثیر وابو عمرو وابن عامر
بفتح عین ه الا ان یکون ابن کثیر وابن عامر وحمزه بتاء فوقانیه ه میتة ابن عامر برفع
ه تذکرون هر جا که بتاء فوقانیه بیاید بتشدید ذال وحفص وحمزه وکسائی بتخفیف
ه وان هذا حمزه وکسائی بکسر همزه وابن عامر بسکون نون مخففه ه صراطی ابن عامر
بفتح یاء ه ان تاتیهم الملئکة در اینجا ونحل حمزه وکسائی بیاء غائب ه فرقوا در اینجا و
وروم حمزه وکسائی باثبات الف بعد از فاء وتخفیف راء ه ربی نافع وابو عمرو بفتح یاء
متکلم ه دینا قیما نافع وابن کثیر وابو عمرو بفتح قاف وکسر یاء مشدده ه محیای نافع بخلاف
از ورش بسکون یاء متکلم ه ومماتی نافع بفتح یاء متکلم سورة الاعراف تذکرون
ابن عامر بزیادتی یاء تحتانیه قبل از تاء فوقانیه ه تخرجون در اینجا وزخرف ابن ذکوان
وحمزه وکسائی بفتح تاء وضم راء ه ولباس نافع وابن عامر وکسائی بفتح سین ه خالصة
نافع برفع ه ربی الفواحش حمزه بسکون یاء متکلم پس بحذف در وصل ه ولکن لا تعلمون
شعبه بیاء غائب ه لا تفتح حمزه وکسائی بیاء غائب وبا ابو عمرو بسکون فاء وتخفیف تاء
ه وما کنا ابن عامر بدون واو ه نعم هر جا که بیاید کسائی بکسر عین ه ان لعنة بزی و
عامر وحمزه وکسائی بتشدید نون مفتوحه ونصب لعنة ه یغشی اللیل در اینجا ورعد
شعبه وحمزه وکسائی بفتح غین وتشدید شین ه والشمس والقمر والنجوم مسخرات
ابن عامر برفع هر چهار ه نشرا هر جا که بیاید بنون مضمومه وسکون شین وحمزه
وکسائی مفتوحه ونافع وابن کثیر وابو عمرو بضم وعاصم بباء موحده ه میت در اینجا
وفاطر ابن کثیر وابو عمرو وابن عامر وشعبه بسکون یاء مخففه ه من اله غیره هر جا که
بیاید کسائی بکسر راء ه انی اخاف نافع وابن کثیر وابو عمرو بفتح یاء ه ابلغکم در دو
موضع ودر احقاف ابو عمرو بسکون باء وتخفیف لام ه قال الملأ الذین استکبروا

من قومه لنخرجنك بزيادة واو استيناف ه أئنكم لتأتون نافع وحفص بدون
همزه استفهام ه أو أمن نافع وابن كثير وابن عامر بسكون واو و بعد از ان ورش بتابعه
اصل خود ه على أن لا أقول كبيآء مفتوحه مشدده بدل از لفظ الف على ه معى حفص نافع مع
بفتح يآء ه أرجئه در اينجا وشعرآء ابن كثير وابو عمرو وابن عامر بزيادة همزه ساكنه بعد
از جيم وابن كثير وهشام بضم هآء بالاشباع وابو عمرو بى اشباع وورش وكسائى بكسر
بالاشباع وقالون وابن ذكوان بى اشباع ه ساحر در اينجا و يونس ع حمزه وكسائى بتقديم
حاء مشدده بر الف مفتوحه ه أئن لنا نافع وابن كثير وحفص بدون همزه استفهام
ه تلقف در اينجا وشعرآء وتخيل در طه بفتح لام وتشديد قاف وحفص بسكون وتخفيف
ه أآمنتم در اينجا وشعرآء حفص بدون همزه استفهام وابن ذكوان بتسهيل ثانيه و
قنبل در اينجا بابدال اولى بواو مفتوحه در وصل بما قبل با ابقاء تسهيل ثانيه ه سنقتل
نافع وابن كثير بفتح نون وسكون قاف وضم تاء مخففه ه يعرشون در اينجا ونحل ابن
عامر وشعبه بضم رآء ه يعكفون حمزه وكسائى بكسر كاف ه أنجيناكم ابن عامر أنجاكم
بلفظ غائب ه يقتلون نافع بفتح يآء وسكون قاف وضم تاء مخففه ه دكا در اينجا
وكهف حمزه وكسائى باثبات الف ممدوده بعد از كاف وهمزه مفتوحه بعد از ان وحذف
تنوين وعاصم مثل ايشان در كهف ه إنى اصطفيتك ابن كثير وابو عمرو بفتح يآء متكلم
ه برسالاتى نافع وابن كثير بدون الف بعد از لام ه آياتى الذين ابن عامر وحمزه بسكون
يآء متكلم پس بحذف در وصل ه سبيل الرشد حمزه وكسائى براء وشين مفتوحتين
ه من حليهم حمزه وكسائى بكسر حاء ه لئن لم يرحمنا ربنا ويغفر لنا حمزه وكسائى بتاء خطاب
در هر دو وفتح بآء موحده ه من بعدى نافع وابن كثير وابو عمرو بفتح يآء متكلم ه ابن أم در
اينجا وطه ابن عامر وشعبه وحمزه وكسائى بكسر ميم ه عذابى نافع بفتح يآء متكلم ه اصرهم
ابن عامر بفتح همزه وصاد وزيادة الف بعد از هر يك از انها ه تغفر نافع وابن عامر بتاء
فوقانيه مضمومه وفاء مفتوحه ه خطيئاتكم نافع بضم تاء وابو عمرو خطاياكم وابن عامر

خطيئتكم

خطيئتكم بضم تاء ه معذرة برفع وحفص بنصب ه بئيس نافع بكسر بآء وحذف همزه وابن
عامر مثل او ولكن با بدال يآء بهمزه وشعبه ببيئس بر وجه بتقديم يآء بر همزه مفتوحه ه يمسكون
شعبه بسكون ميم وتخفيف سين ه ذرياتهم نافع وابو عمرو وابن عامر بزيادة الف بعد
از تحتانيه وكسر فوقانيه ه يلحدون هر جا كه بيايد حمزه بيآء وحآء مفتوحتين وكسائى مثل
او در نحل ه ونذرهم بنون ورفع وابو عمرو وعاصم بيآء غائب وحمزه وكسائى مثل ايشان
لكن بجزم ه له شركآء نافع وشعبه بكسر شين وسكون رآء وتنوين كاف وحذف الف و
همزه ه لا يتبعوكم وكلمه يتبعهم الغاوون در شعرآء نافع بسكون تاء مخففه وفتح بآء موحده
ه كيدون ابو عمرو باثبات يآء متكلم در وصل وهشام مطلقا ه طائف ابن كثير وابو عمرو وكسائى
بدون الف وابدال همزه بيآء تحتانيه ساكنه ه يمدونهم نافع بضم يآء وكسر ميم سورة
الانفال مردفين نافع بفتح دال ه يغشيكم النعاس نافع بسكون غين وتخفيف شين
وابن كثير وابو عمرو مثل او ولكن بفتح يآء اولى وابدال ثانيه بالف ورفع النعاس ه موهن
كيد بسكون واو وتخفيف هآء وتنوين نون وفتح دال ونافع وابن كثير وابو عمرو بفتح و
تشديد وحفص بدون تنوين وكسر ه وأن الله نافع وابن عامر وحفص بفتح همزه ه بالعدوة
در هر دو موضع ابن كثير وابو عمرو بكسر عين ه حيى نافع وبزى و شعبه بدو يآء مخففه
مكسوره الاولى مفتوحة الثانيه ه إنى أرى وإنى أخاف نافع وابن كثير وابو عمرو بفتح يآء
متكلم ه إذ يتوفى الذين ابن عامر بتاء فوقانيه بدل از يآء غائب ه ولا تحسبن ابن عامر
وحفص وحمزه بيآء غائب ه إنهم ابن عامر بفتح همزه ه للسلم شعبه بكسر سين ه وإن تكن نافع
وابن كثير وابن عامر بيآء غائب ه ضعفا عاصم وحمزه بفتح ضاد ه فإن تكن عاصم وحمزه
وكسائى بيآء غائب ه أن تكون لنا ابو عمرو بتاء فوقانيه ه من الاسرى ابو عمرو بضم همزه
وفتح سين وزيادة الف بعد از ان ه من ولايتهم حمزه بكسر واو سورة التوبة أئمة
هر جا كه بيايد نافع وابن كثير وابو عمرو بتسهيل همزه ثانيه وهشام بخلاف بفصل الف
بين همزتين ه لا أيمان لهم ابن عامر بكسر همزه ه أن يعمروا مساجد ابن كثير وابو عمرو بسكون

سین وحذف الف ه یُبَشِّرُهُم در اینجا و اِنّا نُبَشِّرُكَ در حجر و مریم و لِتُبَشِّرَ در مریم
نیز حمزه بفتح حرف مضارعه وسکون باء موحده وضم شین مخففه ه وعَشیرَتُكُم شعبه
بزیادتی الف بعد از راء ه عُزَیرٌ ابن عاصم وکسائی بزیادتی تنوین مکسور و صدر راء مهمله
ه یُضاهُونَ بضم هاء و عاصم بکسر و زیادتی همزه مکسور مضمومه بعد از ان ه اِنَّمَا النَّسِیٓءُ
ورش بتشدید یاء مضمومه وحذف همزه ه یُضَلُّ بفتح یاء وکسر ضاد و حفص وحمزه و
کسائی بضم و فتح ه اَن تُقبَلَ حمزه وکسائی بیاء غائب ه ورحمةٌ حمزه بجر ه اِن یُعفَ نُعَذِّبْ
طائفةً بیاء مضمومه تحتانیه و فتح فاء و بتاء فوقانیه و فتح ذال و رفع طائفة و عاصم بنون
مفتوحه و ضم و بنون و کسر و نصب ه مَعِیَ اَبَدًا شعبه وحمزه وکسائی بسکون یاء متکلم ه
مَعِیَ عَدُوًّا حفص بفتح یاء ه دائِرَةُ السَّوءِ در اینجا و فتح ابن کثیر و ابو عمرو بضم سین ه
قُربَةٌ ورش بضم راء ه تَحتَهَا الاَنهارُ ابن کثیر بزیادتی کلمه من جاره قبل از ان وجر بعد از ان
ه اِنَّ صَلَواتِكَ و کلمه اصلواتك در هود حفص وحمزه وکسائی بدون واو و در اینجا
بفتح تاء ه مُرجَونَ ابن کثیر و ابو عمرو و ابن عامر و شعبه بزیادتی همزه مضمومه بعد از جیم
ه والَّذینَ اتَّخَذُوا نافع و ابن عامر بدون واو استیناف ه اَفَمَن اَسَّسَ بُنیانَهُ و اَمَّن
اَسَّسَ بُنیانَهُ نافع و ابن عامر بضم همزه وکسر سین بعد از ان وضم نون قبل از هاء ه جُرُفٍ
ابن عامر و شعبه وحمزه بسکون راء ه اَن تُقَطَّعَ بضم تاء و ابن عامر و حفص وحمزه بفتح
ه فَیَقتُلُونَ و یُقتَلُونَ حمزه وکسائی اوله را بلفظ مجهول و ثانی را معلوم ه تَزِیغُ حفص و
حمزه بیاء غائب ه اَوَلا یَرَونَ حمزه بتاء خطاب **سوره یونس** الر و کلمه المر هر
جا که بیاید باماله راء و قالون و ابن کثیر و حفص بفتح و ورش بتقلیل ه لَساحِرٌ نافع و
ابو عمرو و ابن عامر بکسر سین و حذف الف و سکون حاء ه ضِیاءً در اینجا و انبیاء و
بِضِیاءٍ در قصص قنبل بهمزه بدل از یاء ه نُفَصِّلُ بنون و ابن کثیر و ابو عمرو و حفص بیاء
غائب ه لَقُضِیَ اِلَیهِم اَجَلُهُم ابن عامر بفتح قاف و ضاد مفتوحتین و بالف بدل از یاء و نصب
اجلهم ه لِی اَن اُبَدِّلَهُ و اِنِّی اَخافُ نافع و ابن کثیر و ابو عمرو بفتح یاء متکلم ه نفسی نافع و

ابوعمرو

ابو عمرو بفتح یاء ه ولا اَدرٰیكُم ابن کثیر بخلاف از بزی بحذف الف بعد از لا ه یُشرِكُونَ
در اینجا و دو موضع اول نحل و در روم حمزه وکسائی بتاء خطاب ه یُسَیِّرُكُم ابن عامر
بیاء مفتوحه و اثبات نون ساکنه و شین معجمه مضمومه بدل از سین مهمله مفتوحه و
یاء مشدده ه مَتاعُ برفع و حفص بنصب ه قِطَعًا ابن کثیر وکسائی بسکون طاء ه تَبلُو
حمزه وکسائی بتاء فوقانیه بدل از باء موحده ه کَلِمَةُ رَبِّكَ در این موضع و موضع اخیر
و در مؤمن نافع و ابن عامر بزیادتی الف بعد از میم ه اَمَّن لا یَهِدِّی بفتح هاء و قالون
بیك وجه و ابو عمرو باختلاس فتحه و بوجه دیگر بسکون و عاصم بکسر وحمزه وکسائی
بسکون و تخفیف دال ه و لکنَّ النّاسَ حمزه وکسائی بکسر نون مخففه وضم سین ه و
رَبّی نافع و ابو عمرو بفتح یاء متکلم ه یَجمَعُونَ ابن عامر بتاء خطاب ه یَعزُبُ در اینجا و
سبأ کسائی بکسر زاء ه و لا اَصغَرَ و لا اَکبَرَ حمزه بضم راء ه اِن اَجرِیَ اِلّا در اینجا و
سبأ و دو موضع از هود و پنج موضع از شعراء ابن کثیر و شعبه وحمزه وکسائی بسکون
یاء ه و لا تَتَّبِعانِّ ابن ذکوان بتخفیف نون ه آمَنتُ اَنَّهُ حمزه وکسائی بکسر همزه ه
وَیَجعَلُ شعبه بنون ه نُنجِ المُؤمِنینَ بفتح نون ثانیه و تشدید جیم و حفص وکسائی بسکون
و تخفیف **سوره هود** ع فَاِنّی اَخافُ نافع و ابن کثیر و ابو عمرو بفتح یاء ه عَنّی اِنَّهُ
نافع و ابو عمرو بفتح یاء ه اِنّی لَکُم ابن کثیر و ابو عمرو و کسائی بفتح همزه ه اِنّی اَخافُ
در دو موضع نافع و ابن کثیر و ابو عمرو بفتح یاء ه بادِیَ ابو عمرو بهمزه بدل از یاء بعد
از دال ه فَعُمِّیَت بفتح عین و تخفیف میم و حفص وحمزه وکسائی بضم و تشدید ه
وَلکِنّی اَراکُم نافع و بزی و ابو عمرو بفتح یاء ه اِنّی اِذًا و نُصحی نافع و ابو عمرو بفتح یاء متکلم
ه مِن کُلٍّ زَوجَینِ در اینجا و مؤمنون حفص باثبات تنوین در لام ه مَجریها بضم میم
و حفص وحمزه وکسائی بفتح ه یا بُنَیِّ بکسر یاء متکلم و عاصم بفتح ه عَمِلَ غَیرُ کسائی
بکسر میم و فتح لام و حذف تنوین و فتح راء ه فَلا تَسئَلنِّ نافع و ابن عامر بفتح لام
و کسر نون مشدده و ابن کثیر نیز مثل ایشان لکن بفتح نون و ورش و ابو عمرو باثبات

یاء متکلم در وصل ه اِنّی اَعِظُكَ و اِنّی اَعُوذُ نافع و ابن کثیر و ابو عمرو بفتح یاء ه
فَطَرَنی نافع و بزی بفتح یاء ه اِنّی اُشْهِدُ نافع بفتح یاء ه و مِنْ خِزْیِ یَوْمِئِذٍ در اینجا و
مِنْ عَذابِ یَوْمِئِذٍ که در معارج نافع و کسائی بفتح میم ه ثَمُودَا در اینجا و فرقان و عنکبوت
حفص و حمزه بحذف تنوین ه لِثَمُودَ کسائی بکسر دال و اثبات تنوین ه قالَ سَلامٌ
در اینجا و ذاریات حمزه و کسائی بکسر سین و سکون لام و حذف الف ه یَعْقُوبُ
بضم باء موحده و ابن عامر و حفص و حمزه بفتح ه سِیءَ و سِیئَتْ هر جا که بیاید نافع
و ابن عامر و کسائی باشمام کسره سین بضمه که مستلزم اشمام یاء است بواو ه و لا
تُخْزُونِ ابو عمرو باثبات یاء متکلم در وصل ه فی ضَیْفی نافع و ابو عمرو بفتح یاء متکلم ه
فَاَسْرِ و اَنْ اَسْرِ هر جا که بیاید نافع و ابن کثیر بوصل همزه ه اِلَّا امْرَاَتَكَ ابن کثیر و ابو عمرو
بضم تاء ه اِنّی اَرٰیکُمْ نافع و بزی و ابو عمرو بفتح یاء ه تَوْفیقی نافع و ابو عمرو و ابن عامر بفتح
یاء متکلم ه شِقاقی نافع و ابن کثیر و ابو عمرو بفتح یاء ه اَرَهْطی نافع و ابن کثیر و ابو عمرو و
ابن ذکوان بفتح یاء ه یَوْمَ یَاْتِ ابن کثیر باثبات یاء آخره مطلقا و نافع و ابو عمرو و کسائی
در وصل ه سُعِدُوا بضم سین و حفص و حمزه و کسائی بضم ه و اِنَّ کُلًّا نافع و ابن کثیر و
شعبه بنون ساکنه مخففه ه لَمّا لَیُوَفِّیَنَّهُمْ در اینجا و لَمّا جَمیعٌ در یس و لَمّا عَلَیْها حافِظٌ در طارق
ابن عامر و عاصم و حمزه بتشدید میم ه یُرْجَعُ بفتح یاء و کسر جیم و نافع و حفص بضم و
فتح ه عَمّا تَعْمَلُونَ در اینجا و آخر نمل نافع و ابن عامر و حفص بتاء خطاب سوره یوسف
یا اَبَتِ هر جا که بیاید ابن عامر بفتح تاء فوقانیه ه یا بُنَیَّ لا تَقْصُصْ در اینجا و یا بُنَیَّ اِنّی
در صافات بکسر یاء متکلم و حفص بفتح ه آیاتٌ ابن کثیر بحذف الف جمع ه فی غَیابَتِ
در دو موضع نافع بزیادت الف بعد از باء موحده ه لا تَاْمَنّا در این کلمه سه وجه
از تمام قراء نقل شده اظهار نون اولی با اختلاس ضمه اش و ادغام آن با اشمام
یعنی بهم آوردن لبها میان مدغم و مدغم فیه و ادغام صریح بی اشمام ه یَرْتَعْ و یَلْعَبْ
ابن کثیر و ابو عمرو و ابن عامر بنون بدل از یاء غائب در هر دو و نافع و ابن کثیر بکسر عین

اول

اول ه لَیَحْزُنُنی نافع و ابن کثیر بفتح یاء متکلم ه یا بُشْرای باثبات یاء مفتوحه بعد از الف
و عاصم و حمزه و کسائی بحذف ه هَیْتَ نافع و ابن عامر بکسر هاء و هشام بهمزه بدل از
یاء تحتانیه و هشام بخلاف و ابن کثیر بضم تاء فوقانیه ه رَبّی اَحْسَنَ نافع و ابن کثیر و ابو عمرو
بفتح یاء متکلم ه المُخْلَصینَ هر جا که آید ابن کثیر و ابو عمرو و ابن عامر بکسر لام ه حاشَ لِلّٰهِ
در دو موضع ابو عمرو باثبات الف بعد از شین در وصل ه اِنّی اَرانی در دو موضع نافع
و ابو عمرو بفتح یاء در اول و با ابن کثیر در ثانی ه رَبّی اِنّی نافع و ابو عمرو بفتح یاء متکلم در
وقف ه آبائی اِبْراهیمَ عاصم و حمزه و کسائی بسکون یاء متکلم ه اِنّی اَرٰی نافع و ابن کثیر و ابو
عمرو بفتح یاء متکلم ه لَعَلّی اَرْجِعُ عاصم و حمزه و کسائی بسکون یاء ه دَاَبًا بسکون همزه و حفص
بفتح ه یَعْصِرُونَ حمزه و کسائی بتاء خطاب ه نَفْسی اِنَّ و رَبّی اِنَّ نافع و ابو عمرو بفتح یاء
متکلم ه حَیْثُ یَشاءُ ابن کثیر بنون بدل از یاء غائب ه اِنّی اُوفی نافع بفتح یاء متکلم ه
لِفِتْیَتِهِ بتاء فوقانیه بین یاء تحتانیه و هاء و حفص و حمزه و کسائی با الف و نون مکسوره
بدل از تاء ه نَکْتَلْ حمزه و کسائی بیاء غائب ه حِفْظًا بکسر حاء و سکون فاء و حفص و حمزه
و کسائی بفتح و کسر و اثبات الف بینهما ه حَتّی تُؤْتُونِ ابن کثیر باثبات یاء متکلم مط
و ابو عمرو در وصل ه اِنّی اَنَا اَخُوكَ نافع و ابن کثیر و ابو عمرو بفتح یاء ه فَلَمَّا اسْتَیْئَسُوا
و لا تَیْئَسُوا و اِنَّهُ لا یَیْئَسُ و اِذَا اسْتَیْئَسَ و کلمه اَفَلَمْ یَیْئَسِ الَّذینَ در رعد بزی بخلاف با الف
بدل از یاء تحتانیه و یاء تحتانیه بدل از همزه ه لی اَبی اَوْ نافع و ابو عمرو بفتح یاء در لی
و با ابن کثیر در ابی ه حُزْنی نافع و ابو عمرو و ابن عامر بفتح یاء متکلم ه ءَاِنَّكَ ابن کثیر
بحذف همزه استفهام ه مَنْ یَتَّقِ قنبل باثبات یاء بعد از قاف ه اِنّی اَعْلَمُ نافع و ابن
کثیر و ابو عمرو بفتح یاء ه رَبّی اِنَّهُ و بی اِذْ نافع و ابو عمرو بفتح یاء متکلم ه اِخْوَتی ورش
بفتح یاء متکلم ه سَبیلی نافع بفتح یاء متکلم ه یُوحی اِلَیْهِمْ هر جا که بیاید بیاء غائب و
حاء مفتوحه و الف و حفص بنون و حاء مکسوره و یاء ه تَعْقِلُونَ نافع و ابن عامر و
عاصم بتاء خطاب ه کُذِبُوا عاصم و حمزه و کسائی بتخفیف ذال ه فَنُنْجی بسکون

اول ه لیحزننی نافع وابن کثیر بفتح یاء متکلم ه یا بشرای باثبات یاء مفتوحه بعد از
الف وعاصم وحمزه وکسائی بحذف ه هیت نافع وابن عامر بکسر هاء وهشام بهمز
بدل از یاء تحتانیه وهشام بخلاف وابن کثیر بضم تاء فوقانیه ه ربی احسن نافع و
ابن کثیر وابوعمرو بفتح یاء متکلم ه المخلصین هر جا که بیاید ابن کثیر وابوعمرو وابن
عامر بکسر لام ه حاش در دو موضع ابن کثیر باثبات الف بعد از شین در وصل ه
انی ارانی در دو موضع نافع وابوعمرو بفتح یاء ضرانی وبا ابن کثیر در ارانی ه ربی انی
نافع وابوعمرو بفتح یاء متکلم در ربی ه اباءی ابرهیم عاصم وحمزه وکسائی بسکون
یاء متکلم ه انی اری نافع وابن کثیر وابوعمرو بفتح یاء متکلم ه لعلی ارجع عاصم وحمزه
وکسائی بسکون یاء ه دأبا بسکون همزه وحفص بفتح ه یعصرون حمزه وکسائی بتاء
خطاب ه نفسی ان وربی ان نافع وابوعمرو بفتح یاء متکلم ه حیث یشاء ابن کثیر
بنون بدل از یاء غائب ه انی اوفی نافع بفتح یاء متکلم ه لفتیته بتاء فوقانیه بین
یاء تحتانیه وهاء وحفص وحمزه وکسائی بالف ونون مکسوره بدل از آن ه نکتل
حمزه وکسائی بیاء غائب ه حفظا بکسر حاء وسکون فاء وحفص وحمزه وکسائی
بفتح وکسر واثبات الف بین ایشان ه حتی تؤتون ابن کثیر باثبات یاء متکلم مطلق
وابوعمرو در وصل ه انی انا اخوک نافع وابن کثیر وابوعمرو بفتح یاء ه فلما استیئسوا
ولا تیأسوا ولا ییأس واذا استیأس وکلمه افلم ییأس الذین در رعد بزی بخلف
بالف بدل از یاء تحتانیه ویاء تحتانیه بدل از همزه ه لی ابی او نافع وابوعمرو وابن عامر
بفتح یاء متکلم ه ءانک ابن کثیر بحذف همزه استفهام ه من یتق فقنبل باثبات یاء
بعد از قاف ه وانی اعلم نافع وابن کثیر وابوعمرو بفتح یاء ه ربی انه وبی اذ نافع وابو
عمرو بفتح یاء متکلم ه اخوتی ورش بفتح یاء متکلم ه سبیلی نافع بفتح یاء متکلم ه نوحی
الیهم هر جا که بیاید بیاء غائب وحاء مفتوحه والف وحفص بنون ومکسوره
وبیاء ه یعقلون نافع وابن عامر وعاصم بتاء خطاب ه کذبوا عاصم وحمزه وکسائی

نون ثانیه وتخفیف جیم وسکون یاء وابن عامر وعاصم بحذف وتشدید وفتح سوره
الرعد ه وزرع ونخیل صنوان وغیر بجر هر چهار وابن کثیر وابوعمرو وحفص برفع
ه تسقی بتاء فوقانیه وابن عامر وعاصم بیاء تحتانیه ه نفضل حمزه وکسائی بیاء غائب
ه ءاذا کنا ترابا ءانا در یازده موضع همزه استفهام مکرر است در آیه مذکوره واذا
کنا عظاما ورفاتا ءانا در دو موضع از بنی اسرائیل واذا کنا امتنا ترابا وعظاما
ءانا در مؤمنون وواقعه ودو موضع از صافات واذا کنا ترابا وآباؤنا ءانا در
نمل وانکم لتاتون الفاحشة ما سبقکم بها من احد من العالمین ءانکم در
عنکبوت واذا ضللنا فی الارض ءانا در الم سجده وانا لمردودون فی الحافرة
ءاذا در نازعات پس نافع بدون همزه استفهام در موضع اول از نمل وعنکبوت
ودر موضع دوم از غیر از دو سوره مذکوره وابن کثیر وحفص در موضع اول
از عنکبوت وابن عامر در موضع اول از غیر از نمل وواقعه ونازعات ودر موضع
دوم از نمل ونازعات وکسائی در موضع دوم از غیر از عنکبوت لکن ابن عامر
وکسائی در موضع دوم از نمل ءاننا بدو نون ه وهاد ووال وواق وباق هر
جا که بیاید ابن کثیر باثبات یاء در وقف ه المتعال ابن کثیر باثبات یاء مطلق ه تستوی
الظلمات شعبه وحمزه وکسائی بیاء غائب ه توقدون حفص وحمزه وکسائی
بیاء غائب ه وصدوا بفتح صاد وعاصم وحمزه وکسائی بضم ه ویثبت بفتح ثاء مثلثه
وتشدید موحده وابن کثیر وابوعمرو وعاصم بسکون وتخفیف ه وسیعلم الکفار
نافع وابن کثیر وابوعمرو الکافر بلفظ مفرد سوره ابرهیم الله الذی بکسر
هاء ونافع وابن عامر بضم ه وعید ورش باثبات یاء متکلم در وصل ه الریح
نافع الریاح ه خلق السموات والارض در موضع اول وخلق کل در نور حمزه و
کسائی خالق بلفظ اسم فاعل مرفوع وضاد ولام مکسورتین ه لی علیکم بسکون یاء
متکلم وحفص بفتح ه بمصرخی حمزه بکسر یاء متکلم ه اشرکتمون ابوعمرو باثبات
یاء

بتخفيف ذال ه فننجي بسكون نون ثانيه وبتخفيف جيم وسكون ياء وابن عامر وعاصم
بحذف وتشديد وفتح **سورة الرعد** وزرع ونخيل صنوان وغير بجر هر چهار وابن كثير وابو عمرو
وحفص برفع ه تسقى بتاء فوقانيه وابن عامر وعاصم بياء تحتانيه ه نفضل حمزه وكسائى
بياء غائب ه ائذا كنا ترابا ائنا در يازده موضع همزه استفهام مكرر شده آيه مذكوره
وائذا كنا عظاما ورفاتا ائنا در دو موضع از بنى اسرائيل وائذا متنا وكنا ترابا وعظاما
ائنا در مؤمنون وواقعه ودو موضع از صافات ه ائذا كنا ترابا وآباؤنا ائنا در نمل وائنكم
لتاتون الفاحشة ما سبقكم بها من احد من العالمين ائنكم در عنكبوت وائذا ضللنا في
الارض ءانا در الم سجده وانا لمردودون في الحافرة ائذا در نازعات پس نافع بدون
همزه استفهام در موضع اول از نمل وعنكبوت ودر موضع دوم از غير از دو سوره من
كور وابن كثير وحفص در موضع اول از عنكبوت وابن عامر در موضع اول از غير از نمل
وواقعه ونازعات ودر موضع نمل دوم از ونازعات وكسائى در موضع دوم از غير
از عنكبوت لكن ابن عامر وكسائى در موضع دوم از نمل ائنا بدو نون ه هاد ووال وواق
وباق هر جا كه بيايد ابن كثير باثبات ياء در وقف ه المتعال ابن كثير باثبات ياء مطلقا ه
تستوى الظلمات شعبه وحمزه وكسائى بياء غائب ه توقدون حفص وحمزه وكسائى بياء
غائب ه وصدوا بفتح صاد وعاصم وحمزه وكسائى بضم ه ويثبت بفتح مثلثه وتشديد
موحده وابن كثير وابو عمرو وعاصم بسكون وتخفيف ه وسيعلم الكفار نافع وابن كثير
وابو عمرو الكافر بلفظ مفرد **سورة ابرهيم** الله الذى بكسر هاء ونافع وابن عامر برفع
وعيد وورش باثبات ياء متكلم در وصل ه بالريح نافع الرياح ه خلق السموات و
الارض در موضع اول وخلق كل در نور حمزه وكسائى خالق بلفظ اسم فاعل ورفع
ضاد ولام مكسورتين ه لى عليكم بسكون ياء متكلم وحفص بفتح ه بمصرخى حمزه
بكسر ياء متكلم ه اشركتمون ابو عمرو باثبات ياء متكلم در وصل ه ليضلوا در اينجا
وليضل در حج ولقمن وزمر ابن كثير وابو عمرو بفتح ياء ه لعبادى الذين ابن عامر وحمزه
وكسائى

وكسائى بسكون ياء متكلم پس بحذف در وصل ه انى اسكنت نافع وابن كثير وابو عمرو
بفتح ياء متكلم ه افئدة هشام بخلاف باثبات ياء ساكنه بعد از همزه ه دعاء ورش
وابو عمرو وحمزه باثبات ياء متكلم در وصل وبزى مطلقا ه لتزول كسائى بفتح لام
اولى وضم ثانيه **سورة الحجر** ربما نافع وعاصم بتخفيف باء ه ما ننزل الملائكة بتاء مفتوحه
وفتح زاء ورفع الملائكة وشعبه مضمومه وحفص وحمزه وكسائى بنون مضمومه و
كسر ونصب ه سكرت ابن كثير بتخفيف كاف ه الرياح حمزه الريح ه وعيون والعيون
وعيونا هر جا كه بيايد بكسر عين ونافع وابو عمرو وهشام وحفص بضم ه عبادى
انى انا بفتح همزه وانى انا بكسر نافع وابن كثير وابو عمرو بفتح ياء متكلم ه تبشرون نافع
بكسر نون وابن كثير بكسر وتشديد ه يقنط وكلمه يقنطون در روم ولا تقنطوا در زمر
ابو عمرو وكسائى بكسر نون ه لمنجوهم حمزه وكسائى بسكون نون وتخفيف ه قدرنا وكلمه
قدرنا ها در نمل شعبه بتخفيف دال ه بناتى نافع بفتح ياء متكلم **سورة النحل** ينبت
شعبه بنون بدل از ياء تحتانيه ه والشمس والقمر والنجوم بنصب هر سه مسخرات
بجر وابن عامر برفع در هر چهار وحفص در والنجوم ومسخرات ه تدعون عاصم
بياء غائب ه تشاقون نافع بكسر نون ه تتوفهم الملائكة در دو موضع حمزه
بياء غائب ه لا يهدى بضم ياء وفتح دال وبالف وعاصم وحمزه وكسائى بفتح وكسر
وباء ه اولم يروا حمزه وكسائى بتاء خطاب ه يتفيؤا ابو عمرو بدل وتاء فوقانيه ه مفرطون
نافع بكسر راء ه نسقيكم در اينجا ومؤمنون نافع وابن عامر وشعبه بفتح نون ه
يجحدون شعبه بتاء خطاب ه امهاتكم در اينجا ونور وزمر ونجم در حال وصل بما
قبل حمزه بكسر در ميم ويا كسائى در همزه نيز ه الم يروا ابن عامر وحمزه بتاء خطاب
ه ظعنكم نافع وابن كثير وابو عمرو بفتح عين ه ولنجزين بياء غائب وابن ذكوان
بخلاف وابن كثير وعاصم بنون ه فتنوا ابن عامر بفتح فاء وتاء مفتوحتين ه في ضيق
در اينجا ونمل ابن كثير بكسر ضاد **سورة بنى اسرائيل** الا تتخذوا ابو عمرو بياء

غائب ٭ لیسوءا کسائی بنون بدل از یاء غائب و با ابن عامر و شعبه و حمزه بفتح همزه
وحذف واو بعد از آن ٭ یلقاه ابن عامر بضم یاء وفتح لام و تشدید قاف ٭ یبلغن حمزه
وکسائی بزیادتی الف بعد از غین وکسر نون ٭ اف در اینجا و انبیاء و احقاف بکسر
فاء غیر منونه و ابن کثیر و ابن عامر بفتح و نافع و حفص بتنوین ٭ خطا ابن ذکوان
بخاء و طاء مفتوحتین و ابن کثیر بطاء مفتوحه و زیادتی الف بعد از آن ٭ فلا یسرف
حمزه و کسائی بتاء خطاب ٭ بالقسطاس در اینجا و شعراء بضم قاف و حفص و حمزه
وکسائی بکسر ٭ کان سیئه نافع و ابن کثیر و ابو عمرو بفتح همزه و بتاء مفتوحه منونه
لیذکروا در اینجا و فرقان حمزه و کسائی بسکون ذال و ضم کاف مخففتین ٭ کما تقولون
ابن کثیر و حفص بیاء غائب ٭ عما یقولون حمزه و کسائی بتاء خطاب ٭ تسبح نافع و
ابن کثیر و ابن عامر و شعبه بیاء غائب ٭ اخرتن ابن کثیر باثبات یاء متکلم مطلقا و
نافع و ابو عمرو در وصل ٭ ورجلک بسکون جیم و حفص بکسر ٭ ان یخسف و او
یرسل و ان یعیدکم و فیرسل و فیغرقکم ابن کثیر و ابو عمرو بنون بدل از یاء غائب
٭ خلافک نافع و ابن کثیر و ابو عمرو و شعبه بفتح خاء و سکون لام و حذف الف ٭ نا
در اینجا و فصلت ابن ذکوان بتقدیم الف بر همزه ٭ حتی تفجر بضم تاء و فتح فاء و کسر
جیم مشدده و عاصم و حمزه و کسائی بفتح و سکون و ضم مخففه ٭ کسفا بسکون سین
نافع و ابن عامر و عاصم بفتح ٭ قل سبحان ابن کثیر و ابن عامر قال بلفظ ماضی ٭ فهو
المهتد نافع و ابو عمرو باثبات یاء بعد از دال در وصل ٭ ربی اذا نافع و ابو عمرو بفتح یا
متکلم ٭ علمت کسائی بضم تاء

## سورة الکهف

عوجا حفص بسکته لطیفه بر الف
که بدل شده است از تنوین ٭ من لدنه شعبه بسکون دال با اشمام یعنی بهم آوردن
لبها بعد از آن و نون و هاء مکسورتین ٭ مرفقا نافع و ابن عامر بفتح میم و کسر فاء ٭
تزاور بتشدید زاء معجمه و عاصم و حمزه و کسائی بتخفیف و ابن عامر بسکون و تخفیف
و حذف الف و تشدید راء مهمله ٭ فهو المهتد نافع و ابو عمرو باثبات یاء در آخرش در وصل

ولبثت

٭ ولملئت نافع و ابن عامر بتشدید لام ثانیه ٭ بورقکم ابو عمرو و شعبه و حمزه بسکون
راء ٭ ربی اعلم نافع و ابن کثیر و ابو عمرو بفتح یاء متکلم ٭ ان یهدین نافع و ابو عمرو با
ثبات یاء متکلم ٭ ثلثمائة حمزه و کسائی بحذف تنوین ٭ ولا یشرک ابن عامر بتا خطاب
و سکون کاف ٭ ثمر و بثمره بضم ثاء و میم و عاصم بفتحتین و ابو عمرو بسکون میم ٭ منها
نافع و ابن کثیر و ابن عامر منهما بلفظ تثنیه ٭ لکنا ابن عامر باثبات الف بعد از نون
در وصل نیز ٭ بربی احدا در دو موضع و ربی ان نافع و ابن کثیر و ابو عمرو بفتح یاء متکلم
٭ ان ترن قالون و ابو عمرو باثبات یاء متکلم در وصل و ابن کثیر مطلقا ٭ ان یؤتین
نافع و ابو عمرو باثبات یاء متکلم در وصل و ابن کثیر مطلقا ٭ ولم تکن حمزه و کسائی بیاء غا
٭ هنالک الولایة حمزه و کسائی بکسر واو ٭ لله الحق ابو عمرو و کسائی بضم قاف ٭ عقبا
بضم قاف و عاصم و حمزه بسکون ٭ نسیر الجبال ابن کثیر و ابو عمرو و ابن عامر بتاء فوقانی
مفتوحه بدل از نون و فتح یاء و ضم لام ٭ و یوم یقول حمزه بنون بدل از یاء غائب ٭
قبلا بکسر قاف و فتح باء و عاصم و حمزه و کسائی بضم هر دو ٭ لمهلکهم و کلمه مهلک اهله
در نمل بضم میم و فتح لام و حفص بفتح و کسر و شعبه بفتح هر دو ٭ انسانیه و کلمه علیه الله
در فتح بکسر هاء و حفص بضم ٭ نبغ نافع و ابو عمرو و کسائی باثبات یاء بعد از غین در
وصل و ابن کثیر مطلقا ٭ ان تعلمن نافع و ابو عمرو باثبات یاء متکلم در وصل و ابن کثیر
مطلقا ٭ علمت رشدا ابو عمرو بفتح راء و شین مفتوحتین ٭ معی صبرا در سه موضع
حفص بفتح یاء متکلم ٭ ستجدنی نافع بفتح یاء متکلم ٭ فلا تسئلنی نافع و ابن عامر
بفتح لام و تشدید نون و ابن ذکوان بخلاف از بعض طرق بحذف یاء متکلم مطلقا
٭ لتغرق اهلها حمزه و کسائی بیاء غائب مفتوحه و فتح راء و ضم لام ٭ زکیه نافع و
ابن کثیر و ابو عمرو باثبات الف بعد از زاء و تخفیف یاء ٭ نکرا در دو موضع و در
طلاق نافع و ابن ذکوان و شعبه بضم کاف ٭ لدنی نافع و شعبه بتخفیف نون
و شعبه بسکون دال و اشمام آن بضم ٭ لا تخذت ابن کثیر و ابو عمرو لتخذت

همزه وصل وتخفیف تاء وکسر خاء ه اَن یُبْدِلَهُما وکلمه اَن یُبْدِلَهُ در تحریم واَن یُبْدِلَنا
در قلم ابو عمرو بفتح باء موحده وتشدید دال ه رُحْمًا ابن عامر بضم حاء ه فاَتْبَعَ وکلمه ثُمَّ
اَتْبَعَ در دو موضع نافع وابن کثیر وابو عمرو بوصل همزه وتشدید تاء فوقانیه مفتوحه
حَمِئَةٍ ابن عامر وشعبه وحمزه وکسائی باثبات الف بعد از حاء وابدال همزه بیاء ه
جَزَاءً الحُسْنی بضم همزه غیر منونه وحفص وحمزه وکسائی بفتح منونه ه بَیْنَ السُّدَّیْنِ
بضم سین وابن کثیر وابو عمرو وحفص بفتح ه یَفْقَهُونَ حمزه وکسائی بضم یاء وکسر
قاف ه یَاجُوجَ وَمَاجُوجَ در اینجا وانبیاء باالف وعاصم بهمزه ساکنه ه خَرْجًا در اینجا
ومؤمنون حمزه وکسائی بفتح راء واثبات الف بعد از ان ه سَدًّا نافع وابن عامر و
شعبه بضم سین ه مَکَّنّی ابن کثیر بدو نون مخففه مفتوحة الاولی مکسورة الثانیه
ه رَدْمًا ائْتُونی شعبه بوصل همزه پس در حال ابتداء بکسر آن وبیاء ساکنه بدل از الف
ودر حال وصل بحذف وهمزه ساکنه وکسر تنوین میم ه بَیْنَ الصَّدَفَیْنِ شعبه بضم
صاد وسکون دال وابن کثیر وابو عمرو وابن عامر بضم هر دو ه قالَ ائْتُونی شعبه و
وحمزه بوصل همزه پس در حال ابتداء بکسر آن وبیاء ساکنه بدل از الف ودر حال وصل
بحذف وهمزه ساکنه ه فَمَا اسْطاعُوا حمزه بتشدید طاء ه مِن دُونی نافع وابو عمرو
بفتح یاء متکلم ه اَن تَنْفَدَ حمزه وکسائی بیاء غائب **سوره مریم** کهیعص ذِکْرُ نافع
بتقلیل فتحه در هاء ویاء وشعبه وکسائی باماله وابن عامر وحمزه باماله در یاء وابو عمرو
در هاء ونافع وابن کثیر وعاصم بترک ادغام دال مهمله در معجمه ه مِن وَرَائی ابن کثیر
بفتح یاء متکلم ه یَرِثُنی ویَرِثُ ابو عمرو وکسائی بسکون ثاء مثلثه در هر دو ه عِتِیًّا
وصِلِیًّا وجِثِیًّا در تمام این سوره بضم حرف اول وحفص وحمزه وکسائی بکسر ه خَلَقْتُکَ
حمزه وکسائی خَلَقْناکَ بلفظ متکلم عظمه ه لی آیَةً نافع وابو عمرو بفتح یاء متکلم ه لِاَهَبَ
نافع بخلاف از قالون وابو عمرو لِیَهَبَ بیاء غائب بدل از همزه ه مِتُّ بضم تا و
ومِتْنا هر جا که بیاید ابن کثیر وابو عمرو وابن عامر وشعبه بضم میم ه نَسْیًا بکسر نون وحفص

وحمزه

[illegible]

وحمزه بفتح ه مِن تَحْتِها ابن کثیر وابو عمرو وابن عامر وشعبه بکسر میم وتاء اخیره ه تُساقِطْ
بفتح تاء وقاف وتشدید سین وحفص بضم وکسر وبا حمزه بتخفیف ه آتانِیَ الکِتابَ
حمزه بسکون یاء متکلم پس بحذف در وصل ه قَوْلُ برفع وابن عامر وعاصم بنصب ه
واَنَّ اللهَ نافع وابن کثیر وابو عمرو بفتح همزه اِنّ ه اِنّی اَخافُ نافع وابن کثیر وابو عمرو
بفتح یاء ه رَبّی اِنَّهُ نافع وابو عمرو بفتح یاء متکلم ه مُخْلِصًا بکسر لام وعاصم وحمزه وکسائی
بفتح ه وبُکِیًّا حمزه وکسائی بکسر باء موحده ه اَئِذا ما مِتُّ ابن ذکوان بخلاف بحذف همزه
استفهام ه اَوَلا یَذَّکَّرُ بفتح ذال وکاف مشددتین ونافع وابن عامر وعاصم بسکون ذال و
ضم مخففتین ه نُنَجّی الَّذینَ کسائی بسکون نون ثانیه وتخفیف جیم ه مَقامًا ابن کثیر بضم
میم اولی ه وَرِئْیًا قالون وابن ذکوان بحذف همزه وتشدید یاء ه وَلَدًا در چهار موضع
ووَلَدٌ در زخرف حمزه وکسائی بضم واو وسکون لام ه تَکادُ در اینجا وشوری نافع وکسائی
بیاء غائب ه یَتَفَطَّرْنَ ابو عمرو وابن عامر وشعبه وحمزه بنون ساکنه بدل از تاء فوقانی
وطاء مکسوره مخففه **سوره طه** طه شعبه وحمزه وکسائی باماله فتحه در طاء وها
ورش وابو عمرو در هاء ه لِاَهْلِهِ امْکُثُوا در اینجا وقصص حمزه بضم هاء کنایه ه اِنّی آنَسْتُ
واِنّی اَنا رَبُّکَ واِنَّنی اَنا اللهُ نافع وابن کثیر وابو عمرو بفتح یاء متکلم وابن کثیر وابو عمرو بفتح
همزه اِنّی اَنا ه لَعَلّی آتیکُم عاصم وحمزه وکسائی بسکون یاء متکلم ه طُوًی در اینجا ونازعات
نافع وابن کثیر وابو عمرو بالف بجای از تنوین ه واَنَا اخْتَرْتُکَ حمزه بتشدید نون وابدال
تاء مضمومه بنون والف پس بلفظ متکلم عظمه خواهند بود ه لِذِکْری نافع وابو عمرو
بفتح یاء متکلم ه ولِیَ فیها ورش وحفص بفتح یاء متکلم ه ویَسِّرْ لی نافع وابو عمرو بفتح یاء
متکلم ه اَخِی اشْدُدْ ابن کثیر وابو عمرو بفتح یاء وابن عامر بقطع همزه مفتوحه در اشدد
وضم همزه در اَشْرِکْهُ ه عَیْنی نافع وابو عمرو بفتح یاء متکلم ه لِنَفْسی وفی ذِکْری نافع وابن
کثیر وابو عمرو بفتح یاء متکلم ه مِهادًا در اینجا وزخرف عاصم وحمزه وکسائی مَهْدًا ه
سِوًی بکسر سین وابن عامر وعاصم وحمزه بضم ه فَیُسْحِتَکُمْ بفتح یاء غائب وحاء و

[illegible]

حفص وحمزه وکسائی بضم وکسر ه قالوا انّ بفتح نون مشدده وابن کثیر وحفص بسکون
مخففه ه هذان ابو عمرو هذین بیاء ساکنه بدل از الف ه فاجمعوا ابو عمرو بوصل همزه
مکسوره وفتح میم ه یخیّل ابن ذکوان بتاء فوقانیه بدل از یاء غائب ه تلقف ابن ذکوان
بضم فاء ه ساحر حمزه وکسائی بکسر سین وحذف الف وسکون حاء ه ءامنتم قنبل
وحفص بدون همزه استفهام وابن ذکوان بتسهیل ثانیه ه ومن یأته سوسی بسکون
هاء وقالون بکسر ودو وجه با اشباع وبی اشباع ه لا تخاف حمزه بحذف الف وسکون
فاء ه قد انجیناکم وواعدناکم وما رزقناکم حمزه وکسائی بتاء مضمومه بلفظ متکلم وحده
ه فیحل ومن یحلل کسائی از باب نصر ه بملکنا بکسر میم ونافع وعاصم بفتح وحمزه وکسائی
بضم ه حملنا ابو عمرو وشعبه وحمزه وکسائی بفتح حاء ومیم وتخفیف ه الا تتبعن نافع وابو
عمرو باثبات یاء متکلم در وصل وابن کثیر مطلقا ه برأسی نافع وابو عمرو بفتح یاء ه لم یبصروا
حمزه وکسائی بتاء خطاب ه لن تخلفه ابن کثیر وابو عمرو بکسر لام بعد از خاء ه ننفخ ابو عمرو
بنون مفتوحه بدل از یاء غائب وضم فاء ه فلا یخاف ابن کثیر بحذف الف وسکون فاء
ه وانک نافع وشعبه بکسر همزه ه حشرتنی نافع وابن کثیر بفتح یاء متکلم ه ترضی شعبه و
کسائی بضم تاء **سورة الانبیاء** قل ربی حفص وحمزه وکسائی قال بلفظ ماضی ه من
معی حفص بفتح یاء ه یوحی الیه بیاء غائب وفتح حاء وبالف بعد از ان وحفص وحمزه
وکسائی بنون وکسر وباء ساکنه ه انی اله نافع وابو عمرو بفتح یاء ه اولم یروا ابن کثیر بحذف
واو ه ولا یسمع الصم ابن عامر بتاء فوقانیه مضمومه وکسر میم اول وفتح اخیره ه مثقال
حبة در اینجا ولقمان نافع لام ه جذاذا کسائی بکسر جیم ه لیحصنکم بیاء غائب وابن عامر
وحفص بتاء خطاب وشعبه بنون ه مسنی الضر حمزه بسکون یاء پس بحذف در وصل
ه ننجی المؤمنین ابن عامر وشعبه بحذف نون ثانیه وتشدید جیم ه وحرام شعبه حمزه
وکسائی بکسر حاء وسکون راء وحذف الف ه للکتاب حفص وحمزه وکسائی بکاف و
تاء مضمومتین وحذف الف ه عبادی الصالحین حمزه بسکون یاء متکلم پس بحذف

در وصل

در وصل ه قل حفص قال بلفظ ماضی **سورة الحج** سکاری وبسکاری حمزه وکسائی
بفتح سین وسکون کاف وحذف الف بعد از ان ه ثم لیقطع ورش وابو عمرو وابن
عامر بکسر لام ه ولؤلؤا در اینجا وفاطر بجر ونافع وعاصم بنصب ه سواء بضم همزه و
حفص بفتح ه والباد ورش وابو عمرو باثبات یاء در وصل وابن کثیر مطلقا ه بیتی نافع
وهشام وحفص بفتح یاء متکلم ه ثم لیقضوا ورش وقنبل وابو عمرو وابن عامر بکسر
لام ه ولیوفوا ولیطوفوا ابن ذکوان بکسر لام هر دو وشعبه بفتح واو وتشدید فاء
از نوفیه ه فتخطفه نافع بفتح خاء وتشدید طاء ه منسکا در دو موضع حمزه وکسائی
بکسر سین ه یدافع ابن کثیر وابو عمرو بیاء وفاء مفتوحتین وسکون دال وحذف الف
ه اذن بفتح همزه نافع وابو عمرو وعاصم بضم ه یقاتلون بکسر تاء فوقانیه نافع وابن
عامر وحفص بفتح ه هدمت نافع وابن کثیر بتخفیف دال ه نکیر هر جا که باشد ورش
باثبات یاء متکلم در وصل ه اهلکناها ابو عمرو اهلکتها بصیغه متکلم وحده ه تعدون
ابن کثیر وحمزه وکسائی بیاء غائب ه معاجزین در اینجا ودو موضع از سبا ابن کثیر وابو
عمرو بحذف الف وتشدید جیم ه وان ما یدعون در اینجا ولقمان نافع وابن کثیر وابن
عامر وشعبه بتاء خطاب **سورة المؤمنون** لاماناتهم در اینجا ومعارج ابن کثیر بحذف
الف بعد از نون ه صلواتهم حمزه وکسائی بحذف واو ه عظاما والعظام ابن عامر و
شعبه بفتح عین وسکون ظاء وحذف الف ه سیناء نافع وابن کثیر وابو عمرو بکسر
سین ه تنبت ابن کثیر وابو عمرو بضم تاء مثناة وکسر باء موحده ه منزلا شعبه بفتح میم
وکسر زاء ه تترا ابن کثیر وابو عمرو بتنوین بدل از الف ه وان هذه عاصم وحمزه وکسائی
بکسر همزه وابن عامر بسکون نون مخففه ه تهجرون نافع بضم تاء وکسر جیم ه فخراج ابن
عامر بسکون راء وحذف الف ه سیقولون لله دو موضع اخیر ابو عمرو بحذف لام جلاله
وضم هاء ه عالم الغیب نافع وشعبه وحمزه وکسائی بضم میم ه لعلی اعمل عاصم وحمزه
وکسائی بسکون یاء ه شقوتنا حمزه وکسائی شقاوتنا بشین وقاف مفتوحتین واثبات

النبی بعد از اینها ٭ سِخْرِیًّا در اینجا و ص نافع و حمزه و کسائی بضم سین ٭ انهم هم الفائزون
حمزه و کسائی بکسر همزه ٭ قال کم ابن کثیر و حمزه و کسائی قل بلفظ امر ٭ قال ان حمزه و کسائی
قل بلفظ امر ٭ لا ترجعون حمزه و کسائی بفتح تا و کسر جیم **سورة النور** و فرضناها ابن
کثیر و ابو عمرو بتشدید را ٭ رأفة ابن کثیر بفتح همزه ٭ اربع در موضع اول بفتح عین و
حفص و حمزه و کسائی بضم ٭ ان لعنة الله و ان غضب الله نافع بتخفیف نون ساکنه
در هر دو و ضم تا و کسر ضاد و رفع لفظ جلاله ٭ ان تشهد حمزه و کسائی بیاء غائب ٭ و
الخامسة در موضع ثانی بضم تا و حفص بفتح ٭ جیوبهن ابن کثیر و ابن ذکوان و حمزه و
کسائی بکسر جیم ٭ غیر ابن عامر و شعبه بفتح را ٭ ایها المؤمنون کلمه ایها در اینجا و زخرف
و الرحمن ابن عامر بضم هاء ٭ مبینات در هر دو موضع و در طلاق نافع و ابن کثیر و ابو عمرو
بکسر یاء تحتانیه ٭ دری ابو عمرو و کسائی بکسر دال و تخفیف یاء ساکنه ممدوده و اثبات
همزه بعد از آن و شعبه و حمزه نیز مثل ایشان لکن بضم دال ٭ یوقد شعبه و حمزه و کسا
بتاء فوقانیه و ابن کثیر و ابو عمرو نیز بتاء فوقانیه لکن بفتح آن و فتح واو و دال و تشدید
قاف ٭ یسبح ابن عامر و شعبه بفتح باء موحده ٭ سحاب بزی بحذف تنوین ظلمات
ابن کثیر بجر ٭ و یتقه بکسر قاف و هاء با اشباع و حفص بسکون قاف و با قالون اختلا
و ابو عمرو و شعبه بسکون هاء و خلاد بدو وجه سکون و کسر با اشباع و هشام بکسر و
دو وجه با اشباع و بی اشباع ٭ کما استخلف شعبه بلفظ مجهول ٭ و لیبدلنهم ابن
کثیر و شعبه بسکون باء موحده و تخفیف دال ٭ لا تحسبن ابن عامر و حمزه بیاء غائب ٭
ثلث عورات شعبه و حمزه و کسائی بفتح تاء مثلثه **سورة الفرقان** یاکل حمزه بنون
بدل از یاء غائب ٭ و یجعل ابن کثیر و ابن عامر و شعبه بضم لام ٭ یحشرهم ابن کثیر و حفص
بیاء غائب بدل از نون ٭ فیقول ابن عامر بنون بدل از یاء غائب ٭ یستطیعون
بیاء غائب و حفص بتاء خطاب ٭ تشقق در اینجا و ق نافع و ابن کثیر و ابن عامر بتشدید
شین ٭ و نزل الملائکة ابن کثیر بزیادتی نون ساکنه بعد از نون و تخفیف زاء و ضم لام
و فتح

و فتح تاء ٭ یا لیتنی اتخذت ابو عمرو بفتح یاء متکلم ٭ قومی اتخذوا نافع و ابو عمرو و
و بزی بفتح یاء متکلم ٭ الریاح ابن کثیر الریح ٭ تأمرنا حمزه و کسائی بیاء غائب ٭
سراجا حمزه و کسائی بضم سین و راء مضمومتین و حذف الف ٭ ان یذکر حمزه
بذال ساکنه و کاف مضمومه مخففتین ٭ و لم یقتروا بفتح تحتانیه و کسر فوقانیه
و نافع و ابن عامر بضم تحتانیه و عاصم و حمزه و کسائی فوقانیه ٭ یضاعف و یخلد
ابن عامر و شعبه برفع ٭ فیه حفص بصله هاء ٭ و ذریاتنا ابو عمرو و شعبه و حمزه و
کسائی بفتح یا و سکون لام و تخفیف قاف **سورة الشعراء** طسم در اینجا
و قصص شعبه و حمزه و کسائی با ماله فتحه طاء و حمزه نیز ادغام نون سین
در میم ٭ انی اخاف در دو موضع نافع و ابن کثیر و ابو عمرو بفتح یاء ٭ بعبادی نافع
بفتح یاء متکلم ٭ حاذرون نافع و ابن کثیر و ابو عمرو و هشام بحذف الف ٭ تراءی
الجمعان حمزه با ماله فتحه راء ٭ معی حفص بفتح یاء ٭ لی الا و لابی انه نافع و ابو عمرو و
بفتح یاء متکلم ٭ من معی ورش و حفص بفتح یاء ٭ خلق ابن کثیر و ابو عمرو و کسائی
بفتح خاء و سکون لام ٭ فارهین نافع و ابن کثیر و ابو عمرو بحذف الف ٭ اصحاب
الایکة در اینجا و ص نافع و ابن کثیر و ابن عامر اصحاب لیکة بفتح لام و حذف
همزه وصل قبل از آن و قطع بعد از آن و فتح آخرش ٭ کسفا در اینجا و سبا بسکو
سین و حفص بفتح ٭ ربی اعلم نافع و ابن کثیر و ابو عمرو بفتح یاء متکلم ٭ نزل به
الروح الامین ابن عامر و شعبه و حمزه و کسائی بزاء مشدده و حاء و نون مفتوحتین
٭ او لم یکن لهم آیة ابن عامر بتاء فوقانیه و رفع آیة ٭ و توکل نافع و ابن عامر بفا بدل
واو استئناف بفاء **سورة النمل** طس شعبه و حمزه و کسائی با ماله فتحه طاء ٭ انی
آنست نافع و ابن کثیر و ابو عمرو بفتح یاء متکلم ٭ بشهاب عاصم و حمزه و کسائی با
ثبات تنوین ٭ واد النمل کسائی با ثبات یاء بعد از دال در وقف ٭ اوزعنی ورش و
بزی بفتح یاء متکلم ٭ مالی نافع و ابو عمرو و ابن ذکوان و حمزه بسکون یاء ٭ لیأتینی

طسم

ابن کثیر بفتح نون مشدده و زیادتی نون مکسوره بعد از ان • فمکث بضم کاف و
عاصم بفتح • من سبأ و کلمه لسبأ در سبا بزی و ابو عمرو بفتح همزه و حذف تنوین
و قنبل بسکون همزه • الا یسجدوا کسائی الا یا اسجدوا بتخفیف لام بنا بر استفتاح و
حرف ندا و فعل امر و حذف منادی • یخفون و یعلنون حفص و کسائی بتاء خطاب
• فالقه بکسر هاء با اشباع و قالون بی اشباع و ابو عمرو و عاصم و حمزه بسکون • انی القی
نافع بفتح یاء متکلم • اتمدونن حمزه بیک نون مشدده و نافع و ابو عمرو باثبات یاء متکلم
در وصل و ابن کثیر و حمزه مطلقا • فما اتان الله ورش باثبات یاء متکلم مفتوحه در وصل
و قالون و ابو عمرو و حفص مثل او و بخلاف در وقف • لیبلونی نافع بفتح یاء متکلم
• ساقیها و کلمه بالسوق در ص و علی سوقه در فتح قنبل با بدال حرف مد بعد از سین
بهمزه ساکنه • لنبیتنه حمزه و کسائی با بدال نون اولی بتاء فوقانیه و ضم ما قبل نون
ثانیه • لتقولن حمزه و کسائی با بدال النون اولی بتاء فوقانیه و ضم لام اخیره • انا دمرناهم
و ان الناس عاصم و حمزه و کسائی بفتح همزه • اما تشرکون ابو عمرو و عاصم بیاء غائب
• تذکرون ابو عمرو و هشام بیاء غائب • بل ادارک ابن کثیر و ابو عمرو بسکون لام و قطع
همزه مفتوحه و سکون دال مخففه و حذف الف • و لا تسمع الصم در اینجا و در روم ابن
کثیر بیاء غائب و میم مفتوحتین و ضم میم اخیره • بهادی العمی در اینجا و در روم حمزه بتاء
خطاب بدل از موحده و سکون هاء و حذف الف و نصب العمی و در روم غیر از حمزه و
کسائی بحذف یاء بعد از دال در وقف • اتوه باثبات الف بعد از همزه و ضم تاء و حفص و
حمزه بحذف و فتح • تفعلون ابن کثیر و ابو عمرو و هشام بیاء غائب • من فزع عاصم و
حمزه و کسائی باثبات تنوین • یومئذ بفتح میم و ابن کثیر و ابو عمرو و ابن عامر بکسر **سوره
القصص** و نری فرعون و هامان و جنودهما حمزه و کسائی بیاء غائب و راء مفتوحتین
و الف و رفع هر سه اسم بعد از ان • و حزنا حمزه و کسائی بضم حاء و سکون زاء • ربی ان
نافع و ابن کثیر و ابو عمرو بفتح یاء متکلم • انی انست و انی انا الله و انی اخاف و کلمه ربی اعلم

[illegible]

[illegible]

در دو

در دو موضع نافع و ابن کثیر و ابو عمرو بفتح یاء متکلم • لعلی اتیکم و لعلی اطلع عاصم و
حمزه و کسائی بسکون یاء متکلم • جذوة بکسر جیم و عاصم بفتح و حمزه بضم • من الرهب ابن
عامر و شعبه و حمزه و کسائی بضم راء و نافع و ابن کثیر و ابو عمرو بفتح هاء • معی حفص بفتح یاء • ردا
نافع بفتح دال و حذف همزه • یصدقنی بسکون قاف و عاصم و حمزه بضم • ان یکذبون
ورش باثبات یاء متکلم در وصل • و قال موسی ابن کثیر بحذف واو استیناف • لا یرجعون
نافع و حمزه و کسائی بفتح یاء و کسر جیم • ساحران عاصم و حمزه و کسائی بکسر سین و حذف الف
و سکون حاء • یجبی نافع بتاء فوقانیه • فی امها و کلمه فی ام الکتاب در زخرف حمزه و کسائی
بکسر همزه در وصل • افلا تعقلون ابو عمرو بیاء غائب • عندی ابن کثیر بخلاف و نافع و ابو
عمرو بفتح یاء متکلم • لخسف بضم خاء و کسر سین و حفص بفتح هر دو **سوره العنکبوت**
اولم یروا شعبه و حمزه و کسائی بتاء خطاب • النشأة هر جا که بیاید ابن کثیر و ابو عمرو بفتح
شین و اثبات الف بعد از ان • مودة بینکم ابن کثیر و ابو عمرو و کسائی بضم تاء و نافع و
ابن عامر و شعبه باثبات تنوین در ان و فتح نون • ربی نافع و ابو عمرو بفتح یاء متکلم •
لننجینه حمزه و کسائی بسکون نون ثانیه و تخفیف جیم • منجوک ابن کثیر و شعبه و حمزه و کسائی
بسکون نون و تخفیف جیم • ما تدعون ابو عمرو و عاصم بیاء غائب • آیات من ربه
ابن کثیر و شعبه و حمزه و کسائی بحذف الف جمع • و یقول ابن کثیر و ابو عمرو و ابن عامر
بنون متکلم عظمه • یا عبادی الذین ابو عمرو و حمزه و کسائی بسکون یاء متکلم پس بحذف
در وصل • ارضی ابن عامر بفتح یاء • ترجعون شعبه بیاء غائب • لنبوئنهم حمزه و کسائی
بثاء مثلثه ساکنه بدل از باء موحده و واو مخففه و یاء تحتانیه بدل از همزه • و لیتمتعوا قالون
و ابن کثیر و حمزه و کسائی بسکون لام **سوره الروم** ثم کان عاقبة نافع و ابن کثیر و ابو عمرو
برفع • ترجعون ابو عمرو و شعبه بیاء غائب • و کذلک تخرجون و کلمه فالیوم لا یخرجون
در جاثیه حمزه و کسائی بفتح حرف مضارعه و ضم راء و ابن ذکوان بخلاف نیز مثل ایشان
در اینجا نیز • للعالمین بفتح لام و حفص بکسر • لیربوا نافع بتاء فوقانیه مضمومه و واو ساکنه

○ لئن بقيتم قنبل بنون متکلم عظمه ○ کسفا ابن عامر بخلاف از هشام بسکون سین ○ اثار
نافع وابن کثیر وابو عمرو و شعبه بحذف هر دو الف ○ ضعف در دو موضع ضعفا بضم
ضاد و شعبه وحمزه بفتح وحفص از عاصم نیز چنین روایت نموده ولکن خود کش اثر ابن عمر
و اخبار ضم نموده و گفته که مخالفه نه نمودم عاصم را در چیزی از قرات مگر در این حرف
○ لا ينفع عاصم وحمزه وکسائی بیاء غائب **سورة لقمن** ورحمة حمزه برفع ○ ويتخذها بضم
ذال وحفص وحمزه وکسائی بفتح ○ يا بني در سه موضع بکسر یاء متکلم وحفص بفتح و بزی
مثل او در اخیر وابن کثیر بسکون در اول و قنبل در اخیر ○ ولا تصاعر ابن کثیر وابن عامر و
عاصم بحذف الف و تشدید عین ○ نعمة بعین ساکنه و تاء مفتوحه و نافع وابو عمرو و
حفص بعین مفتوحه و هاء مضمومه ○ والبحر ابو عمرو بنصب **سورة الم السجدة** خلقه
ابن کثیر وابو عمرو وابن عامر بسکون لام ○ ما اخفي حمزه بسکون یاء ○ لما صبروا حمزه وکسائی
بکسر لام و تخفیف میم **سورة الاحزاب** بما تعملون خبيرا وبما تعملون بصيرا ابو عمرو بیاء
غائب ○ اللائي هر جا که بیاید نافع وابن کثیر وابو عمرو بدون یاء و ورش بتسهیل همزه و
بزی وابو عمرو بدو وجه مثل ورش وابدال بیاء ساکنه ○ تظاهرون بفتح تاء وهاء و تشدید
ظاء و عاصم بضم و کسر و با حمزه وکسائی بتخفیف و نافع وابن کثیر وابو عمرو بحذف الف و تشدید
هاء نیز ○ الظنونا والرسولا والسبيلا ابن کثیر وحفص وکسائی بحذف الف اخر انها در وصل
وابو عمرو وحمزه مطلقا ○ لا مقام بفتح میم اولی وحفص بضم ○ لاتوها نافع وابن کثیر بحذف الف
بعد از همزه ○ اسوة هر جا که بیاید بکسر همزه و عاصم بضم ○ يضاعف لها العذاب ابو عمرو
بحذف الف و تشدید عین وابن کثیر وابن عامر بنون متکلم عظمه و کسر عین و فتح موحده ○
و تعمل صالحا نؤتها حمزه وکسائی بیاء غائب در هر دو ○ وقرن بکسر قاف و نافع و عاصم بفتح ○
ان يكون نافع وابن کثیر وابو عمرو وابن ذکوان بتاء فوقانیه ○ خاتم بکسر تاء و عاصم بفتح ○
ترجي ابن کثیر وابو عمرو وابن عامر بهمزه مضمومه بدل از یاء ساکنه ○ لا يحل ابو عمرو بتاء فوقانی
○ سادتنا ابن عامر باثبات الف بعد از دال و کسر تاء ○ کثیرا بثاء مثلثه بعد از کاف و عاصم بباء

موحده

موحده **سورة سبا** عالم الغيب ابن عامر بضم میم وحمزه وکسائی علام بصیغه مبالغه
○ من رجز اليم در اینجا و جاثیه بکسر میم وابن کثیر وحفص بضم ○ ان نشأ ونخسف ونسقط
حمزه وکسائی بیاء غائب ○ الريح شعبه برفع ○ كالجواب ورش وابو عمرو باثبات یاء در
وصل وابن کثیر مطلقا ○ عبادي الشكور حمزه بسکون یاء متکلم پس بحذف در وصل ○
منسأته نافع وابو عمرو بالف وابن ذکوان بهمزه ساکنه ○ في مساكنهم حفص وحمزه مسكنهم
بلفظ مفرد و فتح کاف وکسائی نیز مثل ایشان لکن بکسر ○ اكل خمط ابو عمرو بحذف تنوین لام
○ وهل نجازي الا الكفور بلفظ غائب مجهول وضم راء مهمله وحفص وحمزه وکسائی بلفظ
متکلم عظمه معلوم و فتح ○ باعد ابن کثیر وابو عمرو وهشام بحذف الف و تشدید عین ○
صدق عاصم وحمزه وکسائی بتشدید دال ○ اذن ابو عمرو وحمزه وکسائی بضم همزه ○ فزع
ابن عامر بفتح فاء و زاء مفتوحتین ○ في الغرفات حمزه بدون الف جمع ○ ربي انه نافع وابو
عمرو بفتح یاء متکلم ○ لهم التناوش ابو عمرو و شعبه وحمزه وکسائی بهمزه بدل از واو ○ و
حيل و کلمه سيئ در دو موضع از زمر ابن عامر وکسائی باشمام کسره حرف اول بضمه که منکر
اشمام یاء است بواو **سورة الملائكة** غير الله حمزه وکسائی بکسر راء ○ يدخلونها ابو
عمرو بضم یاء و فتح خاء ○ نجزي كل ابو عمرو بلفظ غائب مجهول وضم لام ○ على بينت نافع
وابن عامر و شعبه وکسائی باثبات الف بعد از نون ○ و مكر السيئ حمزه در وصل
بسکون همزه بجهت تخفیف **سورة يس** يس والقران شعبه وحمزه وکسائی باماله
یاء و ورش وابن عامر و شعبه وکسائی بادغام نون سین در واو والقران و باقی قراء باظهار
○ تنزيل نافع وابن کثیر وابو عمرو و شعبه بضم لام ○ سدا در هر دو موضع بضم سین وحفص و
حمزه وکسائی بفتح ○ فعززنا شعبه بتخفیف زاء ○ و مالي حمزه بسکون یاء ○ ولا ينقذون
ورش باثبات یاء در وصل ○ اني اذا نافع وابو عمرو بفتح یاء ○ اني امنت نافع وابن کثیر و
ابو عمرو بفتح یاء متکلم ○ الميتة نافع بکسر یاء مشدده ○ عملته شعبه وحمزه وکسائی
بدون هاء ○ والقمر نافع وابن کثیر وابو عمرو برفع ○ ذرياتهم نافع وابن عامر باثبات الف

بعد از یاء تحتانیه وکسر فوقانیه ۰ یَخِصِّمُونَ ورش وابن کثیر وهشام بفتح خاء وقالون وابو
عمرو باختلاس فتحه وحمزه بسکون با تخفیف صاد ۰ من مرقدنا حفص بسکته لطیفه بر الف
فی شُغُلٍ نافع وابن کثیر وابو عمرو بسکون غین ۰ فی ظلال حمزه وکسائی بضم ظاء وحذف الف
جبلا ۰ بضم جیم ویاء وتخفیف لام وابو عمرو وابن عامر بسکون باء ونافع وعاصم بکسر هر دو
وتشدید ۰ ننکسه بفتح نون اولی وسکون ثانیه وضم کاف مخففه وعاصم وحمزه بضم و
فتح وکسر مشدده ۰ یعقلون نافع وابن ذکوان بتاء خطاب ۰ لینذر نافع وابن عامر بتاء خطا

سورة الصافات والصافات صفا فالزاجرات زجرا فالتالیات ذکرا وکلمه والذا
ریات ذروا حمزه با دغام تاء جمع در ما بعد مثل ادغام محض بدون اشاره پس الف ما قبل
تاء ممدوده مشبوعه وخلاد بخلاف در فالملقیات ذکرا در مرسلات وفالمغیرات صبحا
در عادیات نیز ۰ بزینة عاصم وحمزه باثبات تنوین ۰ الکواکب شعبه بفتح باء ۰ لا یسمعون
بسکون سین مخففه وتخفیف میم وحفص وحمزه وکسائی بفتح مشدده وتشدید ۰ عجبت
حمزه وکسائی بضم تاء ضمیر ۰ او آباؤنا در اینجا ودر واقعه قالون وابن عامر بسکون واو ۰ ینزفون
حمزه وکسائی بکسر زاء ۰ لتردین ورش باثبات یاء متکلم در وصل ۰ یزفون حمزه بضم یاء ۰ انی
اری وانی اذبحک نافع وابن کثیر وابو عمرو بفتح یاء متکلم ۰ ماذا تری حمزه بضم تاء وکسر راء ویاء
ساکنه ۰ ستجدنی نافع بفتح یاء متکلم ۰ وان الیاس ابن ذکوان بخلاف بوصل همزه ۰ الله
ربکم ورب برفع هر سه وحفص وحمزه وکسائی بنصب ۰ الیاسین نافع وابن عامر آل یاسین
بفتح همزه واثبات الف بعد از ان وکسر لام وانفصال مثل آل محمد

سورة ص من فواق
حمزه وکسائی بضم فاء ۰ ولی نعجة حفص بفتح یاء متکلم ۰ انی احببت نافع وابن کثیر وابو عمرو
بفتح یاء متکلم ۰ بعدی نافع وابو عمرو بفتح یاء متکلم ۰ مسنی الشیطان حمزه بسکون یاء متکلم
پس بحذف در وصل ۰ عبادنا ابن کثیر عبدنا بلفظ مفرد ۰ بخالصة نافع وهشام بحذف
تنوین ۰ توعدون ابن کثیر وابو عمرو بیاء غائب ۰ وغساق وکلمه غساقا در نبا حفص و
حمزه وکسائی بتشدید سین ۰ واخر ابو عمرو بضم همزه وحذف الف ۰ اتخذناهم ابو عمرو و

حمزه

حمزه وکسائی بوصل همزه مکسوره ۰ لی حفص بفتح یاء ۰ لعنتی نافع بفتح یاء متکلم ۰ فالحق
بنصب وعاصم وحمزه برفع

سورة الزمر یرضه دوری بخلاف وابن کثیر وابن ذکوان
وکسائی با اشباع وهشام بخلاف وابو عمرو بسکون هاء ۰ امن نافع وابن کثیر وحمزه بتخفیف
میم ۰ انی اخاف نافع وابن کثیر وابو عمرو بفتح یاء ۰ فبشر عباد سوسی باثبات یاء متکلم و
فتح آن در وصل وسکون در وقف ۰ سلما ابن کثیر وابو عمرو باثبات الف بعد از سین و
کسر لام ۰ عبده حمزه وکسائی عباده بلفظ جمع ۰ ارادنی الله حمزه بسکون یاء پس بحذف در
وصل ۰ کاشفات ضره وممسکات رحمته ابو عمرو باثبات تنوین در تاء جمع ونصب ما
بعد ۰ قضی علیها الموت حمزه وکسائی بضم قاف وکسر ضاد و بیاء مفتوحه ورفع الموت ۰ یا
عبادی الذین ابو عمرو وحمزه وکسائی بسکون یاء متکلم پس بحذف در وصل ۰ بمفازتهم
شعبه وحمزه وکسائی باثبات الف بعد از زاء ۰ تأمرونی نافع بتخفیف نون وابن عامر
مثل او باز یاد نون مفتوحه قبل از ان وهر دو بفتح یاء متکلم ۰ فتحت ابوابها در دو
موضع وفتحت السماء در نبا عاصم وحمزه وکسائی بتخفیف تاء بعد از فاء

سورة المؤمن حم
در این هفت سوره قالون وابن کثیر وهشام وحفص بفتح وورش وابو عمرو بتقلیل ۰
التلاق والتناد ورش باثبات یاء در وصل وابن کثیر مطلقا ۰ والذین یدعون نافع و
هشام بتاء خطاب ۰ اشد منهم ابن عامر اشد منکم ۰ ذرونی ابن کثیر بفتح یاء متکلم ۰
انی اخاف در سه موضع نافع وابن کثیر وابو عمرو بفتح یاء ۰ او ان عاصم وحمزه وکسائی بسکون
واو واثبات همزه مفتوحه قبل از ان ۰ یظهر فی الارض الفساد بفتح یاء وهاء وضم دال
ونافع وابو عمرو وحفص بضم وکسر وفتح ۰ قلب ابو عمرو وابن ذکوان بتنوین ۰ لعلی ابلغ
عاصم وحمزه وکسائی بسکون یاء متکلم ۰ فاطلع بضم عین وحفص بفتح ۰ وصد بفتح صاد
وعاصم وحمزه وکسائی بضم ۰ یا قوم اتبعون قالون وابو عمرو باثبات یاء متکلم در وصل
وابن کثیر مطلقا ۰ ما لی نافع وابن کثیر وابو عمرو وهشام بفتح یاء ۰ امری نافع وابو عمرو بفتح
یاء ۰ ادخلوا ابن کثیر وابو عمرو وابن عامر وشعبه بوصل همزه مضمومه وضم خاء ۰ لا ینفع

ابن کثیر و ابو عمرو و ابن عامر بتاء فوقانیه ٭ یَذَّکَّرُونَ عاصم و حمزه و کسائی بتاء خطاب ٭
رَبّکُمُ ادْعُونِیٓ ابن کثیر بفتح یاء متکلم ٭ سَیُدْخَلُونَ ابن کثیر و شعبه بضم یاء و فتح خاء ٭
شُیُوخًا بکسر شین و نافع و ابو عمرو و هشام و حفص بضم **سورة فصلت** نَحِسَاتٍ
نافع و ابن کثیر و ابو عمرو بسکون حاء ٭ یُحْشَرُ اَعْدَآءُ اللهِ نافع بنون متکلم عظمة مفتوحه
وضم شین و فتح دال ٭ ءَاَعْجَمِیٌّ هشام بدون همزه استفهام و ابن ذکوان و حفص بتسهیل
ثانیه ٭ مِنْ ثَمَرَةٍ نافع و ابن عامر و حفص باثبات الف بعد از راء ٭ شُرَکَآءِیَ ابن کثیر بفتح یاء ٭
اِلیٰ رَبِّیٓ نافع بخلاف از قالون و ابو عمرو بفتح یاء متکلم **سورة الشوری** یُوحِیٓ اِلَیْکَ ابن کثیر
بلفظ مجهول ٭ یَنْفَطِرْنَ ابو عمرو و شعبه بنون ساکنه بدل از تاء فوقانیه مفتوحه و طاء مخففه
مکسوره ٭ یَبْشُرُ اللهُ بفتح یاء و سکون باء و ضم شین مخففه و نافع و ابن عامر و عاصم بضم
و فتح و کسر مشدده ٭ مَا تَفْعَلُونَ حفص و حمزه و کسائی بتاء خطاب ٭ فَبِمَا کَسَبَتْ نافع و ابن
عامر بدون فاء ٭ الْجَوَارِ نافع و ابو عمرو باثبات یاء در وصل و ابن کثیر مطلقا ٭ الرِّیٰحَ نافع ٭ الرِّیحَ
٭ وَیَعْلَمَ نافع و ابن عامر بضم میم ٭ کَبَآئِرَ در اینجا و نجم حمزه و کسائی کَبِیرَ بلفظ مفرد ٭ اَوْ یُرْسِلَ
فَیُوحِیَ نافع بضم لام و سکون یاء **سورة الزخرف** اَنْ کُنْتُمْ نافع و حمزه و کسائی بکسر همزه
٭ یَنْشَؤُا بفتح یاء و سکون نون و تخفیف شین و حفص و حمزه و کسائی بضم و فتح و تشدید
٭ عِبَادُ الرَّحْمٰنِ نافع و ابن کثیر و ابن عامر بابدال باء بنون بنون ساکنه و حذف الف
و فتح دال ٭ اَشَهِدُوا نافع بسکون شین و زیادتی همزه مضمومه قبل از آن و حکم اجتماع
همزتین در اصول گذشت ٭ قُلْ اَوَلَوْ ابن عامر و حفص قَالَ بلفظ ماضی ٭ سُقُفًا ابن کثیر
و ابو عمرو بفتح سین و سکون قاف ٭ لَمَّا هشام بخلاف و عاصم و حمزه بتشدید میم ٭
جَآءَنَا نافع و ابن کثیر و ابن عامر و شعبه باثبات الف بعد از همزه بلفظ تثنیه ٭ مِنْ تَحْتِیٓ
نافع و بزی و ابو عمرو بفتح یاء متکلم ٭ اَسْاوِرَةٌ حفص بسکون سین و حذف الف
٭ سَلَفًا حمزه و کسائی بضم سین و لام مضمومتین ٭ یَصِدُّونَ نافع و ابن عامر و کسائی بضم صاد
٭ ءَاٰلِهَتُنَا ابن ذکوان بتسهیل همزه ثانیه ٭ وَاتَّبِعُونِ ابو عمرو باثبات یاء متکلم در وصل

٭ یا عبادِ

یَا عِبَادِ نافع و ابو عمرو و ابن عامر باثبات یاء متکلم و سکون آن و شعبه باثبات و فتح ٭
تَشْتَهِی الْاَنْفُسُ نافع و ابن عامر و حفص تَشْتَهِیهِ باثبات هاء ٭ تُرْجَعُونَ ابن کثیر و حمزه و
کسائی بیاء غائب ٭ وَقِیلِهِ بفتح لام و ضم هاء و عاصم و حمزه بکسر ٭ یَعْلَمُونَ نافع و ابن عامر
بتاء خطاب **سورة الدخان** رَبِّ السَّمٰوٰتِ بضم باء موحده و عاصم و حمزه و کسائی
بکسر ٭ اِنِّیٓ اٰتِیکُمْ نافع و ابن کثیر و ابو عمرو بفتح یاء متکلم ٭ اَنْ تَرْجُمُونِ و فَاعْتَزِلُونِ ورش
باثبات یاء متکلم در وصل ٭ لِیْ ورش بفتح یاء ٭ یَغْلِی ابن کثیر و حفص بیاء غائب ٭ فَاعْتِلُوهُ
نافع و ابن کثیر و ابن عامر بضم تاء ٭ اِنَّکَ کسائی بفتح همزه ٭ فِی مَقَامٍ نافع و ابن عامر بضم میم
اولی **سورة الجاثیه** اٰیٰاتٌ لِقَوْمٍ در دو موضع حمزه و کسائی بکسر تاء ٭ یُؤْمِنُونَ ابن عامر
و شعبه و حمزه و کسائی بتاء خطاب ٭ لِیَجْزِیَ ابن عامر و حمزه و کسائی بنون متکلم عظمه ٭ سَوَآءً
برفع و حفص و حمزه و کسائی بنصب ٭ غِشٰوَةً حمزه و کسائی بفتح غین و سکون شین و حذف
الف ٭ وَالسَّاعَةُ حمزه بنصب **سورة الاحقاف** لِیُنْذِرَ بزی بخلاف و نافع و ابن عامر بتاء
خطاب ٭ حُسْنًا بضم حاء و سکون سین و عاصم و حمزه و کسائی اِحْسَانًا ٭ کُرْهًا در دو
موضع نافع و ابن کثیر و ابو عمرو و هشام بفتح کاف ٭ اَوْزِعْنِیٓ ورش و بزی بفتح یاء متکلم
٭ یُتَقَبَّلُ عَنْهُمْ اَحْسَنَ مَا عَمِلُوا و یُتَجَاوَزُ بیاء غائب مضمومه در هر دو فعل و رفع لفظ
اَحْسَنُ و حفص و حمزه و کسائی بنون مفتوحه و نصب ٭ اَتَعِدَانِنِیٓ هشام بیک نون مدغم
و نافع و ابن کثیر بفتح یاء متکلم ٭ وَلِیُوَفِّیَهُمْ نافع و ابن ذکوان و حمزه و کسائی بنون متکلم
عظمه ٭ اَذْهَبْتُمْ ابن کثیر و ابن عامر بزیادتی همزه استفهام ٭ اِنِّیٓ اَخَافُ نافع و ابن کثیر و ابو
عمرو بفتح یاء ٭ وَلٰکِنِّیٓ نافع و بزی و ابو عمرو بفتح یاء ٭ لَا تُرٰیٓ اِلَّا مَسٰکِنُهُمْ بتاء فوقانیه مفتو
و فتح نون و عاصم و حمزه بیاء تحتانیه مضمومه و ضم **سورة محمد صلعم** قَاتَلُوا بلفظ معلو
و ابو عمرو و حفص قُتِلُوا بحذف الف و لفظ مجهول ٭ اٰسِنٍ ابن کثیر بدون الف ٭ اٰنِفًا
بزی بخلاف بدون الف ٭ وَاَمْلیٰ ابو عمرو بضم همزه و کسر لام و یاء مفتوحه بدل از الف
٭ اِسْرَارَهُمْ بفتح همزه و حفص و حمزه و کسائی بکسر ٭ وَلَنَبْلُوَنَّکُمْ و نَعْلَمَ و نَبْلُوَا شعبه بیاء غائب

ه الی السلم شعبه وحمزه بکسر سین **سوره الفتح** لیؤمنوا ویعزروه ویوقروه ویسبحوه
ابن کثیر و ابو عمرو بیاء غائب در هر چهار ه ضرا حمزه وکسائی بضم ضاد ه کلام الله حمزه وکسائی
بکسر لام وحذف الف بعد از ان ه تعملون بصیرا ابو عمرو بیاء غائب ه شطأه ابن کثیر و
ابن ذکوان بفتح طاء ه فآزره ابن ذکوان بحذف الف **سوره الحجرات** میتا نافع بکسر یاء
تحتانیه مشدده ه لا یلتکم ابو عمرو بزیادتی همزه ساکنه بعد از یاء تحتانیه پس قاعده ابدال
همزه دران جاری میشود **سوره ق** نقول نافع وشعبه بیاء غائب ه توعدون ابن کثیر
بیاء غائب ه وادبار نافع وابن کثیر وحمزه بکسر همزه ه ینادِ ابن کثیر بخلاف باثبات یاء ه المنادِ
نافع و ابو عمرو باثبات یاء در وصل وابن کثیر مطلقا ه وعید در دو موضع ورش باثبات یاء
متکلم در وصل **سوره الذاریات** مثل ما شعبه وحمزه وکسائی بضم لام ه فاخذتهم الصاعقه
کسائی بسکون عین وحذف الف قبل از ان ه وقوم نوح ابو عمرو وحمزه وکسائی بکسر میم
**سوره الطور** واتبعتهم ابو عمرو بقطع همزه مفتوحه وسکون تاء مخففه وابدال تاء
ساکنه بنون مفتوحه والف ه ذریتهم بایمان ابو عمرو وابن عامر بزیادتی الف بعد تحتانیه
وضم فوقانیه وابو عمرو بکسر تاء نیز ه ذریتهم وما نافع وابو عمرو وابن عامر بزیادتی الف بعد از
تحتانیه وکسر فوقانیه ه التناهم ابن کثیر بکسر لام ه ندعوه انه نافع وکسائی بفتح همزه ه هم
المصیطرون حفص بخلاف وقنبل وهشام بابدال صاد بسین وحمزه بخلاف از خلاد با
اشمام ان بزاء ه یصعقون بضم یاء وابن عامر وعاصم بفتح **سوره النجم** ما کذب هشام
بتشدید ذال ه افتمارونه حمزه وکسائی بفتح تاء وسکون میم وحذف الف ه ومناة ابن
کثیر بزیادتی همزه مفتوحه بعد از الف ه ضیزی ابن کثیر بابدال یاء بهمزه ه عادا الاولی
نافع وابو عمرو در وصل بنقل حرکه همزه فاء الفعل بسوی لام قبلش وادغام تنوین در لام و
در وقف ورش بتابعیه اصل خود دران دو وجه است وبدا اصول گذشت وقالون
وابو عمرو ببه وجه مثل ورش ومثل سائر قراء لکن قالون در ضم از وجه اخیر علاوه
برانچه ذکر شد بابدال واو بهمزه مطلقا ه وثمودا عاصم وحمزه بدون تنوین **سوره القمر**

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي نور قلوبنا بمعرفته وفتح لنا من ابواب العلم بربوبيته
ودلنا الى الاخلاص في توحيده ووفقنا للزوم طاعته واجتناب معصيته
والصلوة والسلام على محمد المبعوث رحمة على بريته وقائد الخير ومفتاح
بركته وعلى اله وعترته سيما ابن عمه وخليفته امير المؤمنين وساقي شيعته
والائمة الميامين من ولده من ذريته ولعنة الله على اعدائهم ومخالفيهم
اجمعين الى قيام يوم الدين وبعد فيقول العبد المفتقر الى عفو ربه
الغني [illegible] عفى الله عن
جرائمهما وحشرهما مع مواليهما محمد واله الطيبين الطاهرين اني بينما احضر بحث
استادنا العلامة امام المحققين وعماد المدققين وحيد عصره وفريد دهره
المولى الهمام واية على الانام عز المفاخر [illegible]
زيد في علو مقامه سنح بخاطري القاصر ان اعمل رسالة [illegible]
منه من المطالب الدقيقة والجواهر النفيسة التي خلت منها طوامير المحققين و
لم يبلغ دونها افكار المدققين كما يظهر للمنصف اذا راجع وجدانه ولم يرخ
في ميدان اللجاج عنانه وان رأيت فيه قصورا في العبارة او فتورا في حسن
الاداء فقابله الى دقة المطالب وحسن المعاني فان الحسنات يذهبن السيئات
والمرجو دعاء الخير لي ولوالدي من الناظر فبالله استعين انه خير معين فصل في الا
ستصحاب الكلام فيه يقع تارة في اصل حجيته على حذو سائر الاصول العلمية
المعتبرة شرعا او عقلا واخرى في وجه حجيته وانه من باب الاخبار او بناء العقلاء

او الظن

٥٥ او الظن او الاجماع وقبل الخوض في ذلك لا بد لنا من بيان حقيقته وماهيته
وما به قوامه فنقول انهم وان عرفوه بتعاريف عديدة من الظن بالبقاء
او نفس بناء العقلاء عليه او الظن بالملازمة بين الحدوث والدوام الى
٥٦ الحاصل من الغلبة وان ما ثبت يدوم الى غير ذلك مما هو مذكور في عبائر
المتقدمين الا انها غير مسوقة لبيان حقيقته وكنه ماهيته كي يختلف
مفهومه بحسب اختلاف تلك الاقوال بل للاشارة الى معنى واحد ومفهوم فارد
وهو الحكم ببقاء ما كان حكما كان او موضوعا ذا حكم قد شك في بقائهما
وارتفاعهما بعد اليقين بثبوتهما سابقا كان ذلك من جهة بناء العقلاء عليه
في احكامهم العرفية او من جهة اخرى من الظن به او الاجماع او الاخبار على
ما سيأتي تفصيله ان شاء الله تعالى وهذا المعنى هو الصالح لان يقع موردا
للنزاع ومحلا للخلاف نفيا واثباتا والا لما تقابل فيه الاقوال ولما اتحد متعلق
٥٧ النفي والاثبات فان المثبت انما يثبت حجيته ببناء العقلاء مثلا ومع انكار
الخصم حجية الظن الناشئ من الغلبة او دلالة النصوص المعتبرة او نحو من الاجماع
على حجية الاستصحاب وبالجملة فحقيقة الاستصحاب هو الحكم بالبقاء وتعريف
الاصحاب بما يوهم خلاف ذلك مبني على شرح اسمه والاشارة الى مدرك
حجيته بحسب انظارهم لا بيان حقيقته وماهيته وعليه فلا وقع للاشكال
على تلك التعاريف بالنقض تارة والابرام اخرى لكونها على ما هو الغالب
في التعاريف تعاريف لفظية يكتفى بها لشرح الاسم وبيان المعرف بوجه ما
اشهر وعبارة اوضح واجلى ومما ذكرناه في تعريفه يعلم كون النزاع عن حجيته صغروية

ومن قبيل مفاد كان التامة نظير البحث عن حجية المفاهيم لا كبرويا ومن قبيل مفاد
كان الناقصة نظير البحث عن حجية الخبر الواحد فان البحث والنزاع وان كان نوهم
تعلقه بالكبرى الا انه في الحقيقة في الصغرى وبعبارة اخرى عن وجود الدليل و
حكم من الشارع بالابقاء لا في حجيته واعتباره بعد القطع بتحققه بداهة انه
على ذلك التقدير لا كلام في حجيته كما لا يخفى فتامل ثم ان جعل البحث عن حجية
الاستصحاب من المسائل الاصولية على القول بحجيته من باب الظن على الاشكال
فيه لدخوله على هذا التقدير في الامارات المفيدة المعتبرة للظن بالحكم الشرعي
وكذا على القول بحجيته من باب التعبد بالاخبار وجعل مفاده قوله لا تنقض
اليقين بالشك بناء على المختار من التعميم في موضوع علم الاصول بجعله
عبارة عن كل ما له دخل في طريق الاستنباط او يرجع اليه المجتهد بعد اليأس
عن الظفر على الدليل لعدم حظ للمقلد فيه واختصاصه في مقام العمل بالفقيه
واما على ما هو المشهور من عدم التعميم فقد يتوهم كونه من المسائل الفقهية
كقاعدة الطهارة ونفي الضرر والعسر والحرج وغيرها مما هو مضروب للشاك في
مقام العمل ومستفادة من السنة لعدم كون التكلم فيه تكلما عن احوالها نعم
التكلم عن طريق ما هو المستنبط منه مثل قولهم عم لا تنقض اليقين بالشك وعن
احوال الالفاظ الواقعة فيه مندرج تحت المسائل الاصولية وفيه ما لا يخفى
لوضوح الفرق بينه وبين تلك القواعد فان الاستصحاب في الشبهات الحكمية كعدم
وجوب الدعاء عند رؤية الهلال وحرمة العصير من الزبيب بعد الغليان واشباه
ذلك من الشبهات الحكمية وان كان ينتهي اليه ليس حكما متعلقا بعمل المكلف بلا واسطة
كما هو الشان

كما هو الشان في جميع المسائل الفقهية فان حقيقة الاستصحاب كما قد عرفت ليس
الا الحكم بابقاء ما كان باعتبار كينونته السابقة وليس ذا متعلقا بعمل المكلف بلا
واسطة كما لا يخفى وان كان ينتهي اليه حكم العمل من جهة وقوعه في طريق الاستنباط
كيف وقد لا يكون متعلقه الاحكام اصوليا كالحجية فيما فرض كونها مشكوكة
لاحقا فهو ح نظير خبر الواحد فيما لو نهض على حكم شرعي فرعي فكما ان البحث
عن حجيته مع استفادتها من الدليل الشرعي مثل صدق العادل داخل في المسائل
الاصولية لوقوع نتيجتها في صراط الاستنباط فكذا البحث عن حجية الاستصحاب
ففرق بين بين الاستصحاب ومثل قاعدة الطهارة وغيرها مما هو مستفاد
من السنة فانها لا تقع واسطة في استنباط الاحكام وانما هو نفس المستنبط
من الدليل بخلاف الاستصحاب كما عرفت وليس تطبيقها على مواردها
الشخصية من الوقوع في طريق الاستنباط اذ هو من تطبيق الكبرى على الصغرى
السادي في كل قاعدة وان لم تمهد للاستنباط مثل قولهم كل فاعل مرفوع
وكل مفعول منصوب واختصاص اجرائها في الشبهات الحكمية بالفقيه من جهة
توقفه على تشخيص مجريها وتعيين مقدار دلالة الدليل عليها وعدم حظ
للمقلد فيها لا يوجب جعلها من المسائل الاصولية بعد فرض تعلقها بعمل المكلف
بلا واسطة وعدم وقوعها في طريق الاستنباط كما هو الحال بالنسبة الى الاستصحاب
وبالجملة حال الاستصحاب حال الادلة المستفادة منها تلك القواعد في وقوعها
في صراط الاستنباط واما نفس تلك القواعد فلا تقع واسطة في الاستنباط
بل تنطبق على مواردها الشخصية وليس كذلك الاستصحاب في الاحكام الكلية

المستنبطة منه كحرمة العصير من الزبيب وامثال ذلك بكون حالها كحالها فيصح تطبيقها على
مواردها الخارجية على حد سائر الاحكام الكلية المستنبطة هذا كله حال الاستصحاب في
الشبهات الحكمية وقد عرفت اندراج البحث عنه تحت المسائل الاصولية واما
الاستصحاب في الشبهات الموضوعية فهو داخل في المسائل الفقهية بلا كلام
اذ هو عبارة عن الاحكام الشرعية الفرعية ويشترك فيه المجتهد و المقلد
ولعل ذكر الاصحاب له من باب الاستطراد وانما قلنا من كون المسائل الاصولية
عبارة عن كل قاعدة اسست لرعاية الاحكام الواقعية الاولية كانت من
الطرق والامارات الكاشفة عنها منجزة لها تارة ومسقطة عنها اخرى
او من الوظائف المجعولة في مورد الشك في الواقع او غيرهما فيكون البحث
عن الاستصحاب ح على جميع التقادير والفروض داخلا في المسائل الاصولية
بالا تعصب ثم انه قد علم من تعريفنا للاستصحاب خصوصا مع ذكرها كان مع
عدم الحاجة اليه لكونه ماخوذا في مفهوم الابقاء اعتبار امرين في مورده
اليقين بثبوت شيء والشك في بقائه ولا ريب في عدم صدق الشك
في البقاء الا مع اتحاد القضية المتيقنة والمشكوكة بحسب الموضوع والمحمول
اذ مع اختلافهما لا يكون الشك في بقاء ما كان متيقنا ثبوته سابقا وعليه
يقع الاشكال في اجراء الاستصحاب في الاحكام الشرعية كان مدركها
النقل او العقل بداهة ان الشك في البقاء فيها لا يكون الا من جهة احتمال
تغير في الموضوع في مورد الشك بزوال بعض خصوصياته ومقوماته و
لا اقل من الزمان فان النسخ في الحقيقة دفع لا رفع والا لزم البداء المستحيل

فى حقه

فى حقه تبارك وتعالى وبعبارة اخرى يكفى فى عدم جريان الاستصحاب
فى الاحكام الشرعية مجرد احتمال دخل شيء وجوديا كان او عدميا كان
منتفيا فى زمان الشك مع ثبوته فى زمان اليقين وان كان ذلك نفس
الزمان فلا يحكم باستصحاب الحكم الثابت فى زمان الى زمان اخر لعدم القطع
ببقاء الموضوع حقيقة وبحسب الدقة وقد عرفت اعتبار اتحاد الموضوع و
المحمول فى القضيتين ويمكن الذب عن ذلك بان اتحادهما كما ستعرف فى اواخر
المبحث مفصلا ان شاء الله تعالى يختلف حسب اختلاف نظر العرف والدقة
ولسان الدليل ودليل الاستصحاب مثل قولهم لا تنقض اليقين بالشك صالح
للحمل على كل من الثلثة وح لو حملناه على الثانى وقلنا ان العبرة فى بقاء الموضوع
هو النظر الدقيقى العقلى لا العرفى ولا ما هو مفاد الدليل الدال على ثبوت الحكم
فى الزمان السابق مطلقا كان او مقيدا فالامر كما ذكرت الا ان التحقيق خلافه
اذ العبرة فى المقام على النظر العرفى لان الخطابات الشرعية ما لم تكن محفوفة بما يوجب
صرفها الى معنى معين منزلة على فهم العرف ولا ريب ان مثل قوله لا تنقض اليقين
بالشك اذا القى الى احد من اهل العرف كان المفهوم منه هو اعتبار البقاء عرفا فان
يصدق عرفا بكون الموضوع فى القضية المشكوكة والمتيقنة متحدا وان كان فاقدا
لبعض الخصوصيات التى يعد عرفا من حالاته لا من قيوده ومقوماته وان كان
كذلك بحسب الدقة و فى متن الواقع وعليه فلا يبقى اشكال فى التمسك بالاستصحاب
فى الاحكام الشرعية كان مدركها النقل او العقل اما الاول فواضح واما الثانى
فلان الحكم الشرعى المتعلق بشيء المستكشف من ادراك العقل حسن ذلك الشيء او

فحینئذٍ لو شك فی بقائه من جهة انتفاء ما یحتمل دخله فی موضوع الحکم مع عدم کونه
من قیوده ومقوماته عرفاً یحکم باستصحابه لبقاء موضوعه عرفاً وان لم یکن
للعقل فی ذلك الحال حکم اصلاً فان قلت کیف التفکیك بینهما مع ان الحکم الشرعی انما
یتبع حکم العقل لکونه مستکشفاً بتوسیطه حسب الفرض ولا حکم للعقل بعد
انتفاء ما یحتمل دخله فی الموضوع لعدم احرازه ما هو موضوع حکمه لان الحکم
العقلی انما یدور مدار وجود موضوعه لکونه العلة التامة له واذا لم یثبت للعقل
حکم لم یکن للشرع ایضاً فلا مجال للاستصحاب نعم انما یصح ذلك فی الاحکام الشرعیة
التی کان مدرکها النقل دون العقل وبعبارة اخری ان الاحکام الشرعیة
المصطادة من النقل منزلة علی العرف وهو یری له موضوعاً ومحمولاً وشیئاً
آخر یکون من حالات الموضوع وواسطة فی ثبوت المحمول للموضوع مثلاً لو ورد
فی الشرع الماء المتغیر نجس فموضوع النجاسة کما هو المطروح لو شك فی نجاسة الماء
بعد زوال التغیر من قبل نفسه یحکم باستصحاب نجاسته لبقاء الموضوع فی القضیة
المتیقنة وهو الماء غایة الامر زوال بعض حالاته وتبدلها الخارجی وهذا بخلاف
الاحکام العقلیة فان العقل لا یری فی القضیة الا الموضوع الذی هو علة تامة
لحکمه والمحمول والنسبة واما ما عدی ذلك مما یعد عرفاً حالة وواسطة لثبوت
المحمول للموضوع وظرفاً فکلها یراه الا داخلاً فی الموضوع ومن قیوده ومقوماته
ولذا یحکم بکون الباقی بعد انتفاء بعضها موضوعاً آخر مغایراً للموضوع الاول
وینتفی بذلك حکمه لانتفاء ملاك حکمه وما هو علته ومعه لا مجال للاستصحاب
لعدم بقاء الموضوع المعتبر فی جریانه واذا لم یجز استصحاب الحکم العقلی لم یجز
استصحاب

عرفاً هو الماء والتغیر حالته وواسطة لثبوت النجاسة للماء ع



استصحاب الحکم الشرعی ایضاً لکونه مستفاداً منه وتابعاً له بداهة ان الوجوب
الشرعی مثلاً تابع لحکم العقل بالحسن فحیث لا حسن عقلاً لانتفاء الموضوع و
تبدله لا وجوب شرعاً ایضاً وقد ظهر مما ذکرنا عدم جریان الاستصحاب
فی الاحکام العقلیة ایضاً قلت لا مانع من جریان الاستصحاب فی الحکم الشرعی
مع عدم اجرائه فی الحکم العقلی لعدم الملازمة بینهما فی مقام الثبوت وانما
هی فی مقام الاثبات والاستکشاف ویکفی فی ثبوت الحکم الشرعی اثباته و
استکشافه بالعقل وارتفاع الموضوع الذی هو ملاك حکم العقل بزوال بعض
الخصوصیات غیر قادح فی استصحاب الحکم الشرعی لاحتمال ان یکون ملاکه
حکم العقل باقیاً فی کلتا الحالتین وان لم یدرکه العقل الا فی حال بقاء تلك
الخصوصیة او یکون معه ملاك آخر لا یدرکه العقل یعم الحالتین وان کان ما ادرکه
من الملاك مختصاً بحال دون حال والحکم الشرعی انما یتبع ذلك الملاك
الاعم لا الاخص الذی ادرکه العقل وهو الموضوع بجمیع خصوصیاته و
مشخصاته وان شئت قلت ان عدم الاجمال والاهمال فی موضوع حکم
العقل الذی هو مناط حکمه وعلته انما یسلم بالنسبة الی حکمه فعلاً واما بالنسبة
الی حکمه واقعاً وشاناً الذی لم یدرك ملاکه فلا والحکم الشرعی انما یتبع حکم
العقل بهذا المعنی لا حکمه الفعلی وعلیه فلا مانع من ثبوت الحکم الشرعی فی الزمان
الثانی مع عدم بقاء الحکم الفعلی للعقل لاحتمال بقاء الملاك وان لم یدرکه
العقل وعدم دخل الخصوصیة الزائلة فیه هذا کله مع امکان تصویر الاجمال
والاهمال فی موضوع الحکم الفعلی للعقل بان یعتقد حسن شیء او قبحه من دون ادراکه

لما هو ملاكه مع احتمال دخل جميع الخصوصيات المكتنفة به فيه كالواردات
جهة حسن في مركب ذي اجزاء من دون ادراكه لما له دخل فيه لذلك من
الخصوصية المعينة او الجزء المعين او حكم بحسن مطلق لكن يحتمل ان وجوده
في ضمن بعض الخصوصيات رافعًا لما يقتضيه المقتضي وقد يمثل لذلك ايضًا
بادراكها الملائمة مع عدم ادراكه لما هو الملاك فيها من الحق والشفتين و
الحواجب والعينين فافهم ذلك واستقم ثم انه قد اضطربت كلمات الاصحاب
في حجية الاستصحاب فمنهم من جعله حجة مطلقا واخرون نفاه كذلك وثالث فصل
بين الموضوعات والاحكام ورابع بين الشك في المقتضي والرافع الى غير ذلك
من الاقوال التي لا يسع هذا الكتاب نقلها فضلا عن نقل مستند ها فالاولى
الاستدلال على المختار منها وهو حجيته مطلقا كان الشك في المقتضي او في
الرافع بكلا قسميه من الشك في وجود الرافع او رافعية الموجود على وجه يظهر
منه بطلان ساير الاقوال فنقول مستعينا بالله قد استدل على المختار بوجوه
احدها استقرار بناء العقلاء من الانسان بل وذوي الشعور من افراد مطلق
الحيوان على العمل بمقتضى الحالة السابقة في امورهم العادية وبضميمة عدم
ثبوت الردع عنه من الشارع يحكم بامضائه وحجيته شرعا وفيه منع الصغرى
تارة ومنع الكبرى اخرى اما الاول فبدعوى عدم ثبوت بناء من العقلاء على
ذلك مطلقا لجواز ان يكون الجري منهم على الحالة السابقة لاجل الرجاء او
الاطمينان او الظن بالبقاء ولو نوعًا او الغفلة عن البقاء والارتفاع كما هو
الحال في الحيوانات حيث ترى رجوعهم الى اوكارهم الاولية مع انتقالهم منها
لا امكان

الممكان اخرى واما الثاني فبثبوت الردع من الشارع لكفاية الآيات الناهية
عن اتباع ما وراء العلم فيه لذلك مثل قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وكذا ٥٥
الادلة الدالة على اعتبار بعض الاصول كالبراءة والاحتياط اللهم الا ان يقال
بدوران الامر في المقام بين الامرين كون السيرة ماضية وغير مردوعة حتى تكون
مخصصة للآيات الناهية وحاكمة او واردة للادلة الدالة على اعتبار الاصول او
كونها غير ماضية بل مردوعة حتما ولا يلزم شيء مما ذكرنا المقام نظير ما مر في مسئلة
حجية خبر الواحد من عدم جواز ردع السيرة القائمة على حجية خبر الواحد بالآيات الناهية
المذكورة وان كان بينهما فرق من جهة امكان التعويل على استصحاب حجية السيرة بعد
الدوران في تلك المسئلة بخلاف المقام فانه لا يمكن التمسك فيه بالاستصحاب الا
على وجه دائر وذلك لتوقف حجية الاستصحاب على حجية السيرة وتوقف حجيتها على حجيته
ثانيها دعوى ثبوت الظن على بقاء ما تيقن وجوده سابقا لكون الغالب فيما وجد ٥٩
البقاء الى ان يحصل العلم بارتفاعه وفيه ان دعوى الغلبة غير مسموعة ما لم تكن
ناشئة عن تصفح الموارد العديدة واني لنا باثباته خصوصا مع اختلاف الموجودات
واختلاف حالات الشك هذا مع عدم امكان تصوير الشك في البقاء والارتفاع
مع حصول الظن بالبقاء لاجل الغلبة لعدم الامكان اجتماعهما في زمان واحد
ولو سلم فلا دليل على حجية مثل هذا الظن الحاصل من الغلبة لا بالخصوص ولا با
العموم الا على تقدير تمامية مقدمات الانسداد ثالثها اجماع العلماء وقد يعاوق
فانه توهم لانه لا يبنون على البقاء فيما شك في بقائه وارتفاعه ولو كان ذلك
لا لاجل حجية الاستصحاب لزم الحكم بترجيح احد طرفي الممكن من دون مرجح لتساوي

احتمال البقاء والارتفاع في الآن الثاني وفيه انه لا اعتبار للمنقول عنه والمحكي
عن حاصل خصوصًا مع مخالفة جم غفير وعدم فرض تحققه لا اعتناء به للعلم بمدرك
اولئك بما بينها مع اختلافها وتشتتها من البرة والظن ويعرف بذلك عدم ابتناء
التعويل عليها ولولا تعرضهم لذكر المدرك كان ذلك نعم المتمسك رابعها
الأخبار المذكورة في هذا الباب عن الائمة الاطياب عليهم صلوات الله الملك
الوهاب منها صحيحة زرارة وهي وان كانت مضمرة الا انه حيث كان الراوي فيها
مثل زرارة المعلوم من حاله عدم سؤاله الا من الامام خصوصًا مثل هذا السؤال
الكاشف عن كثرة اهتمامه به لا يقدح في اعتبارها فالمسؤول احد الباقرين عليهما السلام
قال قلت له الرجل ينام وهو على وضوء اتوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء قال يا زرارة
قد تنام العين ولا ينام القلب والاذن واذا نامت العين والاذن فقد وجب
الوضوء قلت فان حرك في جنبه شيء وهو لا يعلم قال لا حتى يستيقن انه قد نام
حتى يجيء من ذلك امر بين والا فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين
بالشك ابدًا ولكن تنقضه بيقين آخر وهذه الصحيحة كما ترى متضمنة لفقرتين
من السؤال والجواب احدهما السؤال عن ايجاب الخفقة والخفقتان للوضوء
بعد العلم بايجاب النوم في الجملة للوضوء فتكون الشبهة حكمية من جهة فرض
السؤال عن حكم الخفقة والخفقتان وايجابهما للوضوء وعدمه وقد اجاب عنه
الامام ع بعدم ايجابهما لذلك لكون الملاك في ايجاب النوم الوضوء هو غلبته
على القلب والاذن وثانيهما سؤاله بعد ذلك بقوله فان حرك في جنبه شيء وهو
لا يعلم الخ والظاهر منه بل المتيقن فرض الشبهة موضوعية وكون السؤال عن
تحقق

الخفقة خ

تحقق ملاك ايجاب الوضوء من نوم القلب والاذن بعدم العلم بتحرك شيء
في جنبه بقرينة جوابه عليه السلام لا حتى يستيقن انه قد نام لظهوره في بيان حكم
مورد الشك والاحتمال اللازم للجواب بقوله لا ونعم فسياق الجواب ابى عن حمل
السؤال على الشبهة الحكمية وفرض السائل كون هذا المقدار من النوم الموجب لعدم
العلم بتحرك شيء في جنبه موجبًا للوضوء ام لا فلا مجال لتوهم ظهوره في الشبهة
الحكمية او كونه مجملاً لتساويه للاحتمالين وح فقوله والا شرط جزاؤه المقدر بعد
والا يستيقن انه قد نام فلا يجب عليه الوضوء وقوله فانه على يقين من وضوئه
علة للجزاء المقدر قد قامت مقامه ونظائره في الكتاب العزيز كثيرة مثل قوله
وان تكفروا فان الله غني عنكم وقوله ومن كفر فان الله غني عن العالمين وقوله
ومن كفر فان ربي غني كريم وتكون ح صغرى لقوله ولا ينقض اليقين بالشك
وحاصل المعنى من حرك في جنبه شيء وهو لا يعلم لا يجب عليه الوضوء لانه على يقين
من وضوئه وحرام نقض اليقين بشيء بالشك فيه ويحتمل بعيدًا كون الجزاء هو قوله
فانه على يقين الخ فيكون المعنى والا يستيقن فيلزم عليه العمل والجري على يقين من
وضوئه بتقدير لزوم العمل والجري وهو بعيد في الغاية وابعد منه احتمال كون
الجزاء هو قوله ولا ينقض اليقين آه وذكر قوله فانه على اليقين للتوطئة ثم ان تقريب
الاستدلال بهذه الرواية على حجية الاستصحاب يتوقف على بيان امر وهو
انه هل الصغرى المستفاد من قوله فانه على يقين من وضوئه هو اليقين الخاص
وهو اليقين بالوضوء حتى لا يجوز التعدي منه الى الموارد الاخر او مطلق اليقين
لشيء حتى يجوز وبعبارة اخرى التعليل بقوله فانه على يقين من وضوئه تعليل

بامر تعبدي كي لا يجوز التعدي او بامر مرتكز عند العقلاء ولو بعد البيان
حتى يجوز ونعني بالعلة التعبدية كلما لا يرون العقلاء علية حتى بعد التنبيه
والبيان وبالامر الارتكازي ما يجعلونه علة ولو بعد الالتفات اذا عرفت ذلك
فالانصاف ان الظاهر من التعليل مع الغض عما تقتضيه القواعد العربية كون
العلة ارتكازية فهو بمنزلة ان يقال والا فيستيقن انه قد نام فلا يجب عليه
الوضوء لانه كان على يقين من وضوئه وعليه فلا ضير في حمل اللام في اليقين
في الكبرى على العهد ولا يثلم به القاعدة المسلمة من اشتراط كلية الكبرى في
الشكل الاول لكفاية العموم في اليقين الماخوذ في الصغرى في ذلك بعد حمل
اللام فيه على العهد فكانه قد اخذ العموم والكلية في الكبرى ابتداء هذا مع ان
الظاهر كون اللام فيه للجنس على ما هو الاصل فيه وسبق اليقين بالوضوء
لا يصير قرينة على ارادة العهد منها مع تمامية المعنى ولو تم الجنس للقائل
ايضا وارادة خصوص اليقين بالوضوء من الصغرى الموجب لجعل العلة
تعبدية والحكم بعدم التعدي والسراية غير قادح بعد حمل اللام فيه على الجنس
المستلزم للعموم هذا كله على حسب مقتضى ظاهر الرواية وفقه الحديث وقد
عرفت ظهور الصغرى في مطلق اليقين بشيء لا خصوص اليقين بالوضوء و
لينا على القواعد العربية ايضا حيث ان الظاهر عدم تعلق الظرف وهو قوله
من وضوئه باليقين بملاحظة عدم تعديته بلفظة من بل بالباء يقال تيقنت بكذا
ولا يقال من كذا الا بارادة الاطمينان منه مجازا وهو خلاف الظاهر وح فلا بد
من الالتزام بتعلق الظرف بشيء آخر صالح له ولو كان مقدرا ويكون التقدير ح بمعنى

على هذا

على هذا التقدير فانه كان من قبل وضوئه على يقين فلا تختص الاصغرى باليقين بال
الوضوء بل يعمه وغيره ولكن تبين من جميع ذلك فارادة خصوص اليقين بالوضوء
من الصغرى ليس الا بمجرد احتمال لا يقاوم الظهور المدعى في ارادة مطلق
اليقين منه خصوصا بعد ملاحظة نظائره في غير واحد من اخبار الباب فاطلاق
تلك الاخبار اقوى شاهد على ارادة المطلق من المقام ثم ان الذي ذكرناه من
احتمال كون العلة تعبدية لا يستلزم ارادة خصوص اليقين بالوضوء بل يصح
ارادة المطلق منه ايضا لما عرفت من كون المعيار في العلة التعبدية جعل
ما لا يرى العقلاء علية حتى بعد التنبيه والبيان علة وح من الجائز التعليل با
مر عام لا يكون مرتكزا عند الاذهان وبعبارة اخرى لا ملازمة بين ارادة المطلق
من اليقين مع جعل التعليل امرا ارتكازيا فافهم ثم انه ينبغي التكلم في ان قضية
هذه الرواية وكذا غيرها من الروايات الآتية حجية الاستصحاب في خصوص
ما كان الشك في الرافع او يعمه وغيره مما كان الشك فيه في المقتضي فنقول قد
يقال بالاختصاص كما هو خيرة شيخ مشايخنا المرتضى قدس سره واستدل عليه
باقتضاء النقض الماخوذ فيها لذلك مادة وهيئة اما الاول فيمكن تقريبه
بوجهين الوجه الاول ان النقض بحسب اللغة ضد الابرام فلا بد من تعلقه بامر
متقن مستحكم ولو من جهة اتصال بعض الاجزاء ببعض كما في قوله تعالى والتي
نقضت غزلها من بعد قوة وبهذا الاعتبار قد يستعار لمثل العهود والايمان
المشددة بين ما من شانه الاتقان والاستحكام كما في قوله تعالى الذين ينقضون
عهد الله من بعد ميثاقه لشباهتهما بما له اجزاء متصلة ومن هذا الباب اسناده الى

اليقين في اخبار الباب فانه لما كان عبارة عن اعتقاد ثابت جازم كان امراً مبرماً
مستحكماً مقتضياً للدوام والاستمرار فنقضه لا يكون الا بالمضي الى الشك الطارئ
عليه من جهة الشك في رفعه لتبرع دون الشك في مقدار مقتضيه والالماع
الاسناد فيه وبالجملة ان مصحح الاسناد انما هو فرض البقاء والاستمرار في اليقين
وذلك لا يجامع الشك في المقتضي بل في الرافع وفيه مضافاً الى ورود بعض اخبار
الباب في خصوص الشك في المقتضي دون غيره كقوله اليقين لا يدخله الشك صم
للرؤية وافطر للرؤية حيث ان مورده استصحاب بقاء رمضان ومن المعلوم
كون الشك فيه من قبيل الشك في المقتضي انه مغالطة واضحة لان اعتبار البقاء
والاستمرار في نفس اليقين لصحة اسناد النقض اليه لا يوجب اعتباره في متعلقه ايضاً
وبعد حسن الاسناد اليه لا يتفاوت الامر بين كون المتيقن مما لوحظ فيه البقاء
والاستمرار ايضاً اولم يلحظ فالعبرة على ما اسند اليه النقض لا ما اسند اليه اليقين
كيف والاحسن اسناد النقض الى ما فيه هذا الاستعداد مثل نقضت الحجر من مكانه
اذا رفعته باعتبار اقتضاء الحجر البقاء والثبات في مكانه لما فيه من الثقالة
مع ما فيه من الركاكة والبشاعة كما لا يخفى ولم يحسن الاسناد الى اليقين فيما
في متعلقه هذا الاستعداد مع حسنه وصحته فانه لا يقال نقضت اليقين باشتعال
السراج فيما كان الشك في بقائه من جهة الشك في استعداد السراج وبالجملة لما كان
اليقين كالعهد والبيعة مما يتخيل فيه البقاء والاستمرار والثبات والتشديد و
التأكد صح اسناد النقض اليه بملاحظته لا بملاحظة متعلقه وعليه يحسن الاسناد
في هذه الاخبار كان متعلقه مما فيه البقاء والاستمرار ام لا ليكون الشك فيه من جهة الشك

في المزيد

في المزيد اولم يكن فيرجع الشك فيه الى الشك في المقتضي لوجود الملاك في كلا الفرضين
من كون اليقين المسند اليه النقض امراً مبرماً مستحكماً فيه البقاء والاستمرار ويؤيد
ما ذكرناه من كون العبرة على متعلق النقض لا شيء اخر عدم صحة اسناد النقض
الى الظن وان تعلق بما فيه اقتضاء البقاء والاستمرار فافهم الوجه الثاني ان نقض
اليقين بالشك في باب الاستصحاب لما لم يكن صادقاً الا حقيقة ولا مجازاً الا في اختلاف
متعلقهما بحسب الزمان بداهة تعلق اليقين بالحدوث في زمان والشك في البقاء
في زمان اخر فليس المضي فيه على مقتضى الشك نقضاً لليقين السابق لبقاء اليقين
بالحدوث على حاله نعم انما يتصور ذلك في قاعدة اليقين المفروض فيه سريان الشك
الى زمان اليقين حيث ان متعلق الشك فيها عين متعلق اليقين بحسب الزمان
فالمضي فيها على وفق الشك نقض لليقين كان اللازم في تصحيح الاسناد في هذا الباب
من ارتكاب عناية بفرض المتيقن مما فيه اقتضاء البقاء والاستمرار فان اليقين معه
حيث كان متعلقاً بامر مستحكم قابل للانفساخ والانحلال والانفصام بالشك
فيه من جهة الشك في الرافع صح اسناد النقض الى اليقين المتعلق به والحاصل ان اسناد
النقض الى اليقين على سبيل التجوز انما هو باعتبار متعلقه ولا يكون ذلك الا اذا
كان ذلك مما لوحظ فيه البقاء والاستمرار ويكون الشك فيه من جهة الشك في الرافع
فكان انفساخ المتيقن الملحوظ فيه البقاء انفساخ لليقين بنفسه وفيه ان ذلك
انما يتم على فرض التعدد في متعلق اليقين والشك والظاهر خلافه فان بناء العرف
في الاستصحاب على وحدة المتعلق لهما وجعله نفس الشيء من غير اعتبار حيثية الحدوث
والبقاء فيه فهو حينئذ مجرداً عن التقيد بالزمان وبهذا الاعتبار صح اسناد النقض

الى اليقين من غير تفاوت فبذلك ينظر العرف بين ما كان الشك فيه من جهة
الشك في الرافع والمزيل او في مقدار اقتضاء المقتضي وبالجملة فصحة اسناد النقض
في اخبار الباب انما هو باعتبار اتحاد متعلق اليقين والشك في مورد الاستصحاب
كما هو الحال بالنسبة الى قاعدة اليقين وان كان الاتحاد فيها اجنب الدقة والحقيقة
والحقيقة وفي المقام بالمسامحة العرفية والغاء قيدي الحدوث والبقاء عن
المتعلق ودعوى اقربية ارادة رفع ما فيه الاقتضاء والاستعداد من النقض
بعد تعذر ارادة المعنى الحقيقي منه وهو رفع الامر الثابت ممنوعة ما لم يكن موجبة
لظهور اللفظ عرفا ومن المعلوم كون المدار في باب الالفاظ على الظهور العرفي
وما هو المتفاهم من اللفظ عند الاطلاق لا الاعتبارات والظنية وقد عرفت
ان المجوز للاسناد عند العرف وابناء المحاورة اتحاد متعلق اليقين والشك
مسامحة بجعل الموضوع في القضية المتيقنة والمشكوكة ذات الشيء ووجوده
معرى عن جهتي الحدوث والبقاء كان فيه مقتضى البقاء والدوام ام لا هذا
كله بحسب اقتضاء المادة واما اقتضاء الهيئة فلان الطلب التحريمي الذي هو
ظاهر النهي لا يكاد يتعلق الا بامر اختياري ونقض اليقين بالشك قهري
ليس باختيار المكلف لا في المقام ولا في قاعدة اليقين فلا يتعلق به الطلب لا
لاستلزامه تحصيل الحاصل وح فلا بد من التصرف في لفظ اليقين بارادة المتيقن
منه او آثار نفس اليقين مما كان البناء عليه ابقاء ورفع اليد عنه انتقاضا ليصح
لتعلق النهي ولا يكون ذلك الا فيما كان فيه اقتضاء البقاء والاستمرار بحيث لا
يرفع الا برافع وفيه انه لا يجدي التصرف في اليقين اصلا لان نقض المتيقن او آثار
اليقين

اليقين في خروجه عن تحت اختيار المكلف وقدرته كنقض اليقين فلا يجوز تعلق
النهي بنقضها ايضا بداهة ان المتيقن سواء كان حكما او موضوعا ذا حكم دائر مدار وجود
سببه وعلته واقعا في حال الشك اما باق واقعا او مرتفع وكذا آثار اليقين و
ح يجب ان يكون النهي متعلقا باليقين من حيث البناء والعمل وعليه كما يصح ان يقال
معاملة بقاء المتيقن من حيث الآثار كذا يصح ان يقال يجب معاملة بقاء اليقين من
حيث الآثار فان قلت ان التصرف في اليقين مما لا بد منه لان النهي عن نقض اليقين
من حيث البناء والعمل بالنسبة الى آثاره غير مقصودة من الاخبار لما فاتها لمورد ها
من اليقين بالوضوء مثلا فان المراد معاملة بقاء الوضوء الذي هو المتيقن
قلت هذا اذا لوحظ اليقين استقلالا واما اذا لوحظ المرآة وطريقا الى المتعلق كما هو
الظاهر فلا ويرجع محصل مفاد قوله لا ينقض اليقين آه الى وجوب معاملة بقاء
اليقين من حيث كونه طريقا الى متعلقه فيكون عرفا كناية عن لزوم البناء والعمل بالتزام
حكم مماثل للمتعلق تعبدا اذا كان ذلك حكما او لحكمه اذا كان موضوعا وعدم لحاظ الآلية
والطريقية في اليقين الا يجعل تعلقه لشيء لا يوجب اختصاص الآلية باليقين الخارجي
دون مفهوم اليقين المأخوذ في قوله ولا تنقض اليقين بناء على العموم
لامكان سراية الآلية والطريقية من اليقين الخارجي الى مفهومه الكلي ثم انه قد ظهر
من مطاوي كلماتنا من اخذ اليقين طريقيا وان مفاد قوله لا تنقض اليقين وجوب
معاملة بقاء اليقين من حيث كونه طريقا الى متعلقه حكما كان او موضوعا ذا حكم
وتنزيل كل منهما منزلة متيقنه بجعل حكم مماثل له او لحكمه انه لا وجه لاختصاص القول
باعتبار الاستصحاب بالشبهات الحكمية دون الموضوعية وان كان ذلك المحكي عن جماعة الا

خصوصاً بعد ما عرفت من حمل التعليل المذكور فيها امراً جليّاً مركوزاً عند الاذهان
حجّة بلا اجمال انطباقه على حكم المورد هذا تمام الكلام فى الصحيحة الاولى ولعمرى انها
اقنع المقام من غيرها من الاخبار لكونها نصّاً فى وجوب الجرى على الحالة السابقة
المتيقنة وان لم تكن نصّاً فى العموم بل كانت ظاهرة فيه كما عرفت بخلاف الاخبار
الاتية لاحتمالها افادتها القاعدة اليقين كما ستسمع بعيد ذلك ومنها صحيحة
اخرى لزرارة قال قلت له اصاب ثوبى دم رعاف وغيره او شئ من المنى فعلّمت اثره
الى ان اصيب له الماء فحضرت الصلوة ونسيت ان بثوبى شيئاً وصلّيت ثم انّى ذكرت
بعد ذلك قال تعيد وتغسله قلت فان لم اكن رايت موضعه وعلمت انه قد اصابه
فطلبته ولم اقدر عليه فلمّا صلّيت وجدته قال تغسله وتعيد قلت فان ظننت
انه اصابه ولم اتيقن ذلك فنظرت فلم ار شيئاً فصلّيت فرايت فيه قال تغسله و
لا تعيد الصلوة قلت لم ذلك قال لانك كنت على يقين من طهارتك فشككت
فليس ينبغى لك ان تنقض اليقين بالشك ابداً قلت فانّى قد علمت انه قد اصابه ولم
ادر اين هو فاغسله قال تغسل من ثوبك الناحية التى ترى انه قد اصابها حتى تكون على يقين
من طهارتك قلت فهل علىّ ان شككت فى انه اصابه شئ ان انظر فيه قال لا ولكنك
انما تريد ان تذهب الشك الذى وقع فى نفسك قلت ان رايته فى ثوبى وانا فى الصلوة
قال تنقض الصلوة وتعيد اذا شككت فى موضع منه ثم رايته وان لم تشك ثم رايته
رطباً قطعت الصلوة وغسلته ثم بنيت على الصلوة لانك لا تدرى لعلّه شئ اوقع
عليك فليس ينبغى لك ان تنقض اليقين بالشك وتقريب الاستدلال بها مضافاً
الى ما عرفت فى الصحيحة الاولى مبنى على كون المراد من قوله على يقين من طهارتك هو

اليقين

اليقين بها قبل الظن باصابة النجاسة لا اليقين بالعدم الحاصل بعد الظن بالاصابة
لاجل النظر وعدم رؤية شئ من النجاسة والّا لا تنطبق على الاستصحاب مطلقاً
تيقن بعد الصلوة بكون المرئى هى النجاسة التى قد ظن بها قبل الصلوة او كان
شاكّاً فى انها هى او غيرها اما على الاول فلعدم كونه على هذا التقدير نقضاً لليقين با
لشك بل بيقين مثله ولازمه لغوية التعليل بقوله فليس ينبغى لك ان تنقض الخ
لكونها اجنبياً عن المورد واما على الثانى فلا انطباقه على قاعدة اليقين التى لا ربط
لها بالاستصحاب بوجه والحاصل لا بد من جعل المراد من اليقين بالطهارة هو اليقين
الحاصل قبل الظن بالاصابة والشك فيها عبارة عن الظن بالاصابة وعدم كون
المرئى بعد الصلوة خصوص النجاسة المظنونة بل محتملة لها ولغيرها والا لما كانت الاعادة
نقض اليقين بالشك بل باليقين كما مرّ هذا ولكن الظاهر من السؤال بقوله فان ظننت
انه قد اصابه الخ تباين كون المرئى بعد الصلوة هى النجاسة المظنونة ووقوع الصلوة
فى الثوب النجس من اول الامر خصوصاً بقرينة قوله لم ذلك الظاهر فى السؤال عن الفرق
بين هذه الصورة التى حكم فيها بعدم الاعادة وسابقتيها المحكوم فيهما بالاعادة
مع اشتراك الجميع فى وقوع الصلوة بتمامها مع النجاسة وعليه فيشكل تعليله عليه السلام
لعدم الاعادة بكونها نقض لليقين بالطهارة بالشك فيها لان الاعادة على هذا
التقدير نقض لليقين بالطهارة باليقين بارتفاعها نعم لو جعلنا التعليل لجواز الدخول
فى الصلوة لا لعدم الاعادة ارتفع الاشكال ويكون محصل الكلام السؤال عن حكم
الشك فى جواز الدخول فى الصلوة من جهة الشك فى نجاسة الثوب الحاصل من الظن
بالاصابة بعد اليقين بالطهارة وبيان حكمه جوابه عليه السلام بالجواز لان عدمه مستلزم

لنقض اليقين بالطهارة بالشك فيها وبصحة التعليل ايضاً هذا ولكن الظاهر ان
التعليل لعدم الاعادة لا لجواز الدخول في الصلوة وح فيبقى الاشكال على حاله ويمكن
التفصي عن ذلك بان التعليل باستلزام الاعادة نقض اليقين بالطهارة بالشك
فيها مع كونها نقض يقين بيقين للتنبيه على كون الشرط في صحة الصلوة والحكم بعدم ا[عادتها]
حين الالتفات محرز احراز الطهارة ولو بالاصل او بالقاعدة لا الطهارة الوا[قعية]
بنفسها والمفروض تحققها في المقام حيث انه كان على يقين من طهارة الثوب قبل
الظن بالاصابة وبعد الشك فيها لاجل الظن بالاصابة يحكم عليه بالطهارة من
باب الاستصحاب فيكون الشرط وهو احراز الطهارة قبل الدخول في الصلوة موجوداً
ببركة الاستصحاب فيصح الدخول في الصلوة وبعد الفراغ عنها وان تبين وقوعها
مع النجاسة المستلزم لوجوب الاعادة الا انها لا يستلزم النقض المذكور وبالجملة
فحكمه عليه السلام بعدم جواز النقض كاشف عن عدم وجوب الاعادة كما ان حكمه
بوجوب الاعادة كاشف عن جواز النقض وان شئت قلت ان قوله عليه السلام
لانك كنت على يقين من طهارتك ولا ينبغي الخ يدل بدلالة الاقتضاء على
كون الشرط الفعلي لصحة الصلوة واقعاً الطهارة الواقعية بل احرازها بطريق
معتبر وحيث كان المفروض جريان الاستصحاب في المورد كانت الطهارة محرزة
به ولاجله حكم بعدم اعادة الصلوة حتى بعد انكشاف الخلاف لتحقق شرط [صحتها]
وهو الطهارة الاحرازية والا لزم عدم الاعتناء بالاستصحاب وجواز نقض
اليقين بالشك فان قلت لو كان الشرط هو احراز الطهارة لا الطهارة الوا[قعية]
لما صح استصحابها لعدم كونها ح حكماً شرعياً ولا موضوعاً لحكم شرعي فان الشرطية
على تقدير

على تقدير فانها بنفسها الجعل ليست من اثارها بل من اثار احرازها حسب الفرض فمع
المقرر فعلى اشتراط جريان الاستصحاب بكون المستصحب اما حكماً او موضوعاً
ذي حكم قلت ليس المراد من نفي الشرطية عن الطهارة الواقعية واثباتها للطهارة
العلمية هو نفيها رأساً حتى على نحو الاقتضاء والشأنية بل نفي شرطيتها فعلاً
وان الشرط الفعلي هو الطهارة العلمية وذلك لا ينافي كونها شرطاً واقعاً
اقتضاءً بل انشاءً كما هو قضية التوفيق بين اطلاقات ادلة الشرط مثل قوله لا [صلوة]
الا بطهور بناء على شموله للطهارة الخبثية ايضاً وبين مثل هذا الخطاب الدال
على كفاية الطهارة العلمية وعدم لزوم الطهارة الواقعية فالطهارة الواقعية
وان لم تكن بنفسها حكماً شرعياً الا انها موضوع لحكم شرعي وهو الشرطية غاية
الامر لم تكن شرطاً فعلاً بل واقعاً وانشاءً بمعنى انه قد انشأ شرطيتها ولو بمثل قو[له]
لا صلوة الا بطهور ولم تبلغ مرتبة الفعلية وانما البالغ هو الطهارة العلمية المحرزة
في المورد بالاستصحاب لتحقق ركنيه من اليقين السابق والشك اللاحق و[في]
استناد تحقق الشرط الى الاستصحاب مع تحققه بدون ذلك بل بمجرد الشك
الطهارة بمقتضى قاعدتها المكتفى فيها على مجرد الشك وان لم تعلم الحالة السا[بقة]
خصوصاً مع سلامتها من الاشكال لعدم قدح انكشاف الخلاف فيها بخلاف الا[ستصحاب]
للتنبيه على عدم جريانها فيما كان لجريان الاستصحاب مجال لحكومته عليها على ما
سيأتي في تفصيله في اواخر البحث انشاء الله فان قلت لو كان الشرط هو الطهارة
العلمية فلا يكفي الاستصحاب في تحققها واحرازها لان المستصحب كما ذكرت هو
الطهارة الواقعية بلحاظ اعتبار شرطيتها واقعاً وانشاءً وبعبارة اخرى ان ح

الموضوع للشرطية على نحو تمام الموضوع او جزئه هو الطهارة العلمية وهو غير ثابتة
بالاستصحاب وانما الثابت به جزئه وهو الطهارة ومعلوم ان جزء الموضوع
ليس تمام الموضوع فما هو الثابت بالاستصحاب ليس بشرط وما هو الشرط ليس
بثابت نعم لو فرض دليل اخر ينص على كفاية الطهارة الثابتة بالاستصحاب
او بشيء اخر مثل القاعدة كان ذلك متبعا والى لنا باثباته قلت نعم لا يثبت
بالاستصحاب الطهارة العلمية وانما الثابت به طهارة تعبدية نظير ما قامت
البينة على ثبوت الطهارة الا ان القطع بحجية الاستصحاب يوجب القطع بثبوت
المستصحب كان الدليل الدال على حجية البينة موجب للقطع بما قامت عليه البينة
حكما كان او موضوعا وليس القطع بذلك الا احرازه فتكون الطهارة المستصحبة بعد
القطع بحجية الاستصحاب طهارة تعبدية محرزة بالقطع فيتحقق الشرط وهو
الطهارة العلمية فان قلت ان الشرط هو احراز الطهارة الواقعية والطهارة
المستصحبة المحرزة بالقطع وان كانت طهارة شرعا وتعبدا الا ان تنزيلها منزلة الطهارة
الواقعية الا انه لابد في ترتيب اثار الشرطية عليها من تنزيل اخر وهو تنزيل احراز
الطهارة التعبدية منزلة احراز الطهارة الواقعية فانه لا يكفي في ترتيب الاثر
الثابت لمركب على مركب اخر تنزيل جزء احدهما منزلة جزء الاخر لان الاثر حسب الفرض
للمركب بما هو مركب نعم يكفي ذلك في ترتيب اثر المنزل عليه على المنزل لو كان له اثر
خاص غير الاثر المترتب على المركب مثلا لو فرض كون وجوب الاجتناب من اثار مقطوع
الخمرية لا الخمر الواقعي وقد نزل مظنون الخمرية شرعا منزلة الخمر الواقعي فمجرد ذلك لا يكفي
في الحكم بوجوب الاجتناب عن مظنون الخمرية الا ان ينزل القطع بالخمر التعبدي منزلة
القطع

القطع بالخمر الواقعي وقد مر عين هذا الاشكال في مسئلة قيام الامارات مقام القطع
الموضوعي من مسائل حجية القطع ففي ما نحن فيه حكم الشرطية لو فرض ترتبها على
احراز الطهارة الواقعية لا يكفي في ترتبها على احراز الطهارة التعبدية مجرد تنزيل
الطهارة المستصحبة منزلة الطهارة الواقعية بل لابد من تنزيل احرازه منزلة احراز
الطهارة الواقعية قلت نعم الامر كما ذكرت ولذا نلتزم بدلالة الدليل الدال
على حجية الاستصحاب مثل هذه الصحيحة وامثالها بنحو الاقتضاء على التنزيل الاخر
ايضا فهذه الادلة متكفلة لكلا التنزيلين تنزيل المستصحب منزلة الواقع وتنزيل
القطع به منزلة القطع بالواقع هكذا افاد دام ظله العالي في مجلس البحث ولكنك
خبير بان الخطاب الواحد لا يكاد يكون وافيا لكلا التنزيلين لامتناع الجمع بين
اللحاظين على ما فصل في مباحث القطع نعم لو كان هناك دليل غير هذه الاخبار
دل على التنزيل الاخر كان الاشكال مرتفعا ولكن الظاهر عدمه فالاولى منع كون
الشرط احراز الطهارة الواقعية بل احراز مطلق الطهارة واقعية كانت او جعلية
ومع يكون محرزا فاحد الجزئين في المقام بالوجدان والاخر بالاستصحاب هذا كله بناء
على ما ذكرناه من ظهور السؤال في كون المرئي بعد الصلوة هي النجاسة المظنونة
والقطع بوقوع الصلوة معها من اول الامر واما لو منعنا ذلك وقلنا بان المراد
مجرد رؤية النجاسة بعد الفراغ عن الصلوة مع احتمال وقوعها بعدها صح التعليل
ولم يتوجه عليه اشكال فتامل وقد يجاب عن اصل الاشكال بان الحكم بعدم الاعادة
من جهة اقتضاء الامر الظاهري وهو الامر الحاصل من الاستصحاب للاجزاء
وفيه انه مناف لظاهر التعليل بل هو انه لو كان عدم وجوب الاعادة مستندا الى

يكون محرزا

اقتضاء الامر الظاهري للاجزاء كان اللازم التعليل به لا بحرمة نقض اليقين
بالشك فالتعليل به كاشف عن كون المناط هو حرمة نقض اليقين بالشك ومن
المعلوم عدم استلزام ذلك لاقتضاء الامر الظاهري للاجزاء فانه وان قلنا بعدم
الاقتضاء لا بد لنا من الحكم بعدم وجوب الاعادة لاستلزامها النقض المذكور وقد
يتوهم اللهم الا ان يقال ان العلة هي حرمة نقض اليقين لكن بملاحظة اقتضاء الامر
الظاهري للاجزاء فيجعل المذكور اشارة الى تحقق صغرى ما هو العلة واقعا اعني
تحقق الامر الظاهري بالاستصحاب ويكون محصل الجواب على هذا التقدير ان عدم
الاعادة من جهة كون المأتي موافقا للامر وهو مفيد للاجزاء هذا واما الاستدلال
بالرواية على اقتضاء الامر الظاهري للاجزاء ففيه ما لا يخفى اذ على فرض افادتها لذلك
فيختص بالامر الاستصحابي دون غيره من سائر الاوامر الطريقية التي لها جهة كشف
عن الواقع وناظرة اليه كالبينة والاوامر الاصلية التي لا نظر لها الى الواقع ولم يكن
لها جهة كشف عنه كالبرائة قوله هذا والانصاف بقاء اصل الاشكال على حاله و
عدم ارتفاعه بشيء مما قدمناه فان التفصي عنه بكون الشرط هو الطهارة العلمية
على ما حققناه كالتفصي بكون الامر الظاهري مفيدا للاجزاء التزام بعدم استناد
عدم الاعادة الى حرمة نقض اليقين بالشك كما هو قضية قوله وليس ينبغي لك الخ
الظاهر في العلية بل الكبرى مطوية مسلمة عند السائل يكون المذكور محققا لصغرى
تلك الكبرى وهي على المختار كون الشرط نفس الاحراز لا الطهارة الواقعية وعلى
القول الاخر كون الامر الظاهري مفيدا للاجزاء فكلا الجوابين مشتركان في رفع اليد
عن ظهور قوله وليس ينبغي الخ في العلية وعدم كون نفي [illegible] الاعادة مستندا اليه بل الى شيء

احرز ذلك

احرز والذي يهون الخطب عدم سلامة الرواية عن الاشكال على كل حال قلنا بانطباقها
على قاعدة الاستصحاب او قاعدة اليقين مع عدم تطرق احتمال ثالث يحمل عليه
الرواية بقرينة استلزام حملها على القاعدتين للاشكال اما على تقدير حملها على
الاستصحاب فكما عرفت واما على تقدير ارادة قاعدة اليقين منها كما قيل بجعل
المراد من اليقين بالطهارة فيها اليقين بعدم النجاسة من جهة الفحص والنظر
بعد الظن بالاصابة وعدم كون المرئي بعد الصلوة هي النجاسة المظنونة بل محتملا
لها ولغيرها كي يكون الشك ساريا بالنسبة الى زمان اليقين فلان عدم الاعادة
ليس من الاثار المجعولة شرعا للطهارة الواقعية حتى يكون وضعه ورفعه بيد الشارع
بل من اللوازم العقلية لها التي لا تنالها يد الجعل فلا يصح اثباتها بالقاعدة الا على
القول بالاصل المثبت ويمكن الذب عنه بان عدم الاعادة وان لم يكن من الاثار
الشرعية بل من الاثار العقلية الا ان موضوعه اعم من الطهارة الواقعية والجعلية
لا خصوص الواقعية وذلك لان قضية التعبد بثبوت الطهارة بمقتضى القاعدة
هو الاكتفاء بها في مقام الامتثال ما لم ينكشف الخلاف ويلزمه عقلا الحكم بالاجزاء
وسقوط الاعادة والقضاء وبالجملة فالحكم بالاجزاء وعدم الاعادة كالحكم بوجوب
الاطاعة مترتب عقلا على ما هو الاعم من الواقع الحقيقي والجعلي فاثباته بالقاعدة
لا يكون مثبتا واما الاشكال بعدم صحة التنزيل لعدم كون المتيقن حكما شرعيا ذا
لا موضوعا لحكم شرعي مع اشتراط كونه كذلك في المستصحب فقد ظهر دفعه مما تقدم في الا
والجواب الجواب ومنها صحيحة ثالثة لزرارة ايضا واذا لم يدر في ثلث هو او اربع وقد
احرز الثلث قام فاضاف اليها اخرى ولا شيء عليه ولا ينقض اليقين بالشك ولا

يدخل الشك في اليقين ولا يخلط احدهما بالآخر ولكنه ينقض الشك باليقين ويتم
على اليقين فيبني عليه ولا يعتد بالشك في حال من الحالات ومبنى الاستدلال بها ان
المراد من اليقين هو اليقين بعدم الاتيان بالركعة الرابعة وقد امر بنقضه
بالشك في اتيانها وذلك معنى الاستصحاب وقد اشكل عليه بأن قضية الاستصحاب
هو الاتيان بالركعة المشكوكة موصولة لأن معنى حرمة نقض اليقين بالشك
هو ترتيب ما للمتيقن من الآثار على المشكوك ومن المعلوم ان الركعة الرابعة على
فرض اليقين بعدم الاتيان بها لا بد من اتيانها موصولة فكذلك لو ثبت وجوب
الاتيان بها بالاستصحاب والا لم يكن العمل موافقاً للاستصحاب مع كونه مخالفاً
لما استقر عليه مذهب الامامية من وجوب الاتيان بالركعة المشكوكة مفصولة وقد
دل عليه الاخبار الكثيرة ايضا مثل قوله عم الا اعلمك شيئاً اذا صنعته ثم ذكرت انك
نقصت او اتممت لم يكن عليك شيء قلت بلى قال اذا سهوت فابن على الاكثر فاذا فرغت
وسلمت فقم وصل ما ظننت انك نقصت فان كنت قد اتممت لم يكن عليك في هذه شيء
وان ذكرت انك نقصت كان ما صليت تمام ما نقصت فلا بد من حمل اليقين فيها على
اليقين بحصول الفراغ وبراءة الذمة الحاصل من العمل بالاحتياط بالاتيان بركعة
مستقلة مفصولة بعد البناء على القدر المتيقن والتسليم عليه وحمل الشك على الا
يحصل معه العلم بالفراغ من ترك العمل بالاحتياط بعدم الاتيان بالركعة الزائدة راساً
او الاتيان بها موصولة وجعل النقض عبارة عن الرفع ليكون حاصل معنى الرواية
اذا لم يدر في ثلث هو او اربع قام فاضاف ركعة ولا يرفع اليد عما يوجب اليقين بالفراغ
بالاتيان بالركعة الزائدة مفصولة بما يوجب الشك في الفراغ بعدم الاتيان راساً او

الاتيان بها

٦٢ الاتيان بها موصولة وعليه تكون الرواية اجنبية عن المقام غير منطبقة على الاستصحاب
واما ايجاب الاحتياط على النحو المذكور لحصول العلم بالفراغ فلان الصلاة التي ٦٢
قد وقع الشك فيها غير خالية عن احتمال النقيصة والتمام فلو كانت ناقصة فالركعة
الاتي بها مفصولة تكون مكملة لها وان كانت تامة فلا يضرها الاتيان بالركعة
الزائدة لعدم وقوع الزيادة فيها وهذا بخلاف ما لو ترك العمل بالاحتياط اما باتيان
الركعة الزائدة موصولة او تركها راساً فلانه على كل التقديرين لم يحصل العلم
بالفراغ لاحتمال وقوع الزيادة في الصلوة على الاول واحتمال النقيصة على الثاني
هذا واما توهم امكان حملها على ارادة الاعم من تحصيل اليقين بالفراغ بالعمل
بالاحتياط على ما هو فتوى الخاصة وصريح بعض الاخبار ومن الاستصحاب
الذي هو العمل على وفق اليقين السابق فتكون دليلا على المطلوب من جهة
الاستصحاب مضافاً الى افادتها المعنى الآخر وهو ايجاب الاحتياط في الشك
في عدد الركعات فمدفوع بعدم امكان الجمع بين المعنيين فانه على تقدير ٥٥
ارادة الاستصحاب لا بد من فرض اليقين موجوداً ثابتاً حتى لا يجوز نقضه
بالشك وعلى التقدير الآخر لا بد من فرض عدمه حتى يصح الامر بتحصيله ومن
الواضح عدم الجامع بين لحاظ وجود الشيء وعدمه ثم انه يمكن الذب عن الاشكال
الوارد على تقدير حمل الرواية على الاستصحاب تارة بحملها على التقية لكون الحكم
بوجوب الاتيان بالركعة الزائدة موصولة موافقاً لمذهب العامة ويكون في ٥٦
استشهاده عليه السلام للحكم المذكور بالقاعدة الكلية المسلمة اعني حرمة نقض
اليقين بالشك مع عدم انطباقها عليه تقية اخرى وبعبارة اخرى يكون الرواية

محمولة على التقية من وجهين الاول حكمه عم بالاتيان بالركعة موصولة مع
كونه مخالفاً للواقع والثاني جعل المدرك للحكم المذكور هو القاعدة لتكون التقية
في اجراء القاعدة مع كونها غير جارية واخرى بمنع كونها بصدد بيان كيفية
الاتيان بل لمجرد تشريع اصل الحكم ووجوب الاتيان لمكان الاستصحاب واما بيان
الكيفية فموكول الى سائر الاخبار التي قد بين فيها كيفية الاحتياط بالاتيان
بالزائد مفصولة مثل قوله الا اعلمك شيئاً الخ وبالجملة الاستشهاد في الرواية
بالاستصحاب انما هو لاثبات اصل وجوب الاتيان بالركعة المشكوكة واما انه
لابد من اتيانها موصولة او مفصولة فالرواية ساكتة عنه ومطلقة بالنسبة
اليه اقول وفي كلا الوجهين نظر اما في الاول فلظهور صدرها في عدم صدورها
على جهة التقية حيث انه عليه السلام حكم في جواب السؤال عن حكم الشك بين الاثنين
والاربع بان يركع بركعتين واربع سجدات وهو قائم بفاتحة الكتاب فان الظاهر
منه بقرينة تعيين الفاتحة وجوب الاتيان بالركعتين منفصلتين اللهم الا ان
يمنع ظهورها في التعيين ويكون ذكرها من قبيل ذكر احد فردي الواجب المخير
واما في الثاني فلان قضية العمل بالاستصحاب كما عرفت انما هو الاتيان بالركعة
المشكوكة موصولة بحيث لو لم يات بها كذلك لم يكن العمل موافقاً للاستصحاب وكان
طرحاً له وعليه فلا تكون للرواية اطلاق يحكم بتقييدها بمقتضى الاخبار المبينة
للكيفية نعم لو لم يكن مقتضى الاستصحاب الا مجرد الاتيان من دون تعرض
لبيان كيفية كان للقول بالتقييد بالاخبار المتكفلة لبيان الكيفية وجهاً الا انه
قد عرفت خلافه وان مقتضى الاستصحاب هو الاتيان بنحو خاص وكيفية مخصوصة
لا مطلق

لا مطلق الاتيان والاستاد العلامة ادام الله ايامه وان لم يتعرض لهذا الاشكال
في مجلس البحث الا ان امره بالتامل في الكفاية لعله يكون اشارة الى ذلك فافهم
ثم انه قد يورد على الرواية ايضا بانه على فرض تسليم دلالتها فانما تدل على حجية الا
ستصحاب في خصوص موردها وهو المصلي الشاك بين الثلث والاربع مع ان
المطلوب اثبات حجيتها مطلقا بحيث لا يختص بباب دون باب ولا بمورد دون
مورد وذلك لظهور الفقرات المذكورة فيها مثل قوله قام فاضاف اليها اخرى ولا شيء عليه
ولا ينقض اليقين ولا يدخل الشك ولا يخلط الخ غير ذلك في الاختصاص بالمصلي
لكونه هو المرجع لضمير الفاعل وليس لسان قوله ولا ينقض اليقين بالشك لسان
التعليل كما هو الحال في الصحيحتين المتقدمتين حتى يؤخذ بعموم التعليل ويجعل ذلك
كبرى كلية منطبقة على خصوص المورد وغيره من الموارد اللهم الا ان يقال بالتعدي
والغاء خصوصية مورد السؤال اما بدعوى انطباق هذه العبارة اعني قضية
لا ينقض اليقين بالشك وما هو في معناها في غير واحد من الروايات على غير واحد
من الموارد بان تكون ارادة العموم منها في الروايات الاخر قرينة وشاهداً على
ارادة العموم منها في ~~المقام الروايات الاخر قرينة وشاهداً على ارادة العموم منها~~
في المقام وعدم اختصاصها بالمورد او بدعوى ان الظاهر كون المناط في حرمة
~~المناط في حرمة~~ النقض خصوصية في نفس اليقين والشك لا في متعلقهما وان قوله
لا ينقض اليقين بالشك بمنزلة ان يقول ان مثل اليقين لا ينقض بالشك فافهم و
تامل والله العالم بحقائق الامور ومنها ما عن الخصال بسنده عن محمد بن مسلم
عن ابي عبدالله عليه السلام قال قال امير المؤمنين صلوات الله وسلامه عليه من كان على

يقين فشك فليمض على يقينه ان الشك لا ينقض اليقين وفي رواية اخرى عنه عليه السلام
من كان على يقين فاصابه شك فليمض على يقينه فان اليقين لا يدفع بالشك وتقريب
الاستدلال بها انه وان كان ظاهرها اعتبار سبق زمان اليقين على زمان الشك لمكان
الفاء في قوله فاصابه الموضوع للتعقيب ولا ينطبق ذلك الا على قاعدة اليقين لعدم اعتبار
سبق اليقين في الاستصحاب لجواز اتحاد زمان اليقين والشك فيه بل سبق زمان الشك
عليه كما لو شك في زمان في عدالة زيد يوم الجمعة مع تيقنه في ذلك الزمان نعم يعتبر
فيه سبق حدوث المتيقن على المشكوك كما في المثالين وهذا بخلاف القاعدة فان
زمان اليقين فيها لا بد وان يكون مقدما على زمان الشك الا انه مع ذلك يمكن حملها
على الاستصحاب اما بدعوى تنزيلها على الغالب من سبق زمان اليقين في مورد
الاستصحاب ايضا ولذا كان المتعارف في التعبير عن مورده ذلك او بدعوى ان عدم
السبق في الاستصحاب مع عدم اعتباره فيه باعتبار لزوم سبق المتيقن على المشكوك
زمانا وسرايته الى نفس اليقين لما بينه وبين متعلقه من نحو الاتحاد هذا مضافا
الى ظهور اليقين في قوله فليمض على يقينه وقوله فان اليقين لا ينقض بالشك او
لا يدفع به في اليقين المحقق الثابت فعلا الذي يجب البناء عليه لا الزائل منه الذي
كان محققا سابقا ومن المعلوم زوال اليقين في القاعدة بالشك الساري اليه
بخلاف الاستصحاب فان اليقين فيه محقق في زمان البناء ولم يكن زائلا بالشك
فتكون ظهور الروايتين في ارادة الاستصحاب اقوى من ظهورهما في ارادة القاعدة
لاظهرية اليقين في المحقق منه فعلا لا الزائل من الفاء في التعقيب ولو سلم تكافؤ
الظهورين وتساويهما فنقول ان الظاهر من قضية التعليل ارادة الاستصحاب ايضا نظرا
الى الكلام

بعد انه يوم الجمعة او كان حصول اليقين بذلك بعد ذلك الزمان ع

الى الكلام لها في موارد يعلم ارادة الاستصحاب منها مع ظهور وحدة المراد منها في الجميع
فارادة الاستصحاب منها في تلك الموارد قرينة على ارادته منها في المورد واما
فائدة ذكر الروايتين في ادلة الباب مع ان العمدة في تحقيقه على هذا التقدير الادلة
المتقدمة فلانه لولاهما لكانتا مجملتين او محمولتين على خلاف المطلوب استفادة العموم
منها والكلية لعدم اختصاصهما بمورد خاص بخلاف الاخبار المتقدمة هذا و
اما توهم امكان الجمع بين ارادة القاعدة والاستصحاب معا فيدفعه عدم تصور
جامع بينهما فان اليقين في الاستصحاب لا بد من لحاظ وجوده وتحققه وفي
القاعدة من لحاظ عدمه ولا جامع بين لحاظ وجود الشيء وعدمه وسيجيء زيادة
تحقيق في ذلك في بعض التنبيهات ان شاء الله تعالى ومنها قوله عليه السلام في
خبر الصفار عن علي بن محمد القاساني قال كتبت اليه وانا بالمدينة عن اليوم
الذي يشك فيه من رمضان هل يصام ام لا فكتب عليه السلام اليقين لا يدخل
فيه الشك صم للرؤية وافطر للرؤية فان السؤال فيه عن خصوص يوم الشك اما من
اول رمضان وانه هل هو من شعبان او رمضان او من اخره وانه هل هو من
رمضان او شوال او من الاعم منهما وعلى اي حال فقوله ع اليقين لا يدخله الشك
خصوصا بقرينة تفريعه وجوب كل من الصوم والافطار على الرؤية يدل على ان
اليقين السابق بشعبان او رمضان او شوال ع وذلك معنى الاستصحاب غاية الامر
على تقدير عدم كون السؤال عن الاعم من اليومين بل خصوص احدهما يكون الجواب
بالاعم كما هو الظاهر منه من باب التفضل بل اعطاء قاعدة كلية تعم مورد السؤال
وغيره هذا وقد يدعى ان المراد من اليقين فيه بقرينة الاخبار الواردة في هذا الباب

لا يبطله الشك اي لا يزاحمه في بقائه وارتفاعه بدخول رمضان ع

المذكورة في الوسائل هو اليقين المعتبر في رمضان دخولاً وخروجاً فالمراد والله
العالم ان اليقين بدخول رمضان او خروجه لا يزاحمه الشك بهما بمعنى انه لا بد من
احتفاف رمضان بقطعين القطع بالدخول و القطع بالخروج ولا يكتفى عنهما بالشك
وعليه فلا ينطبق على الاستصحاب بل هو كسائر الاخبار لبيان كون رمضان
لا بد ان يكون محفوفاً بقطعين وتفريع قوله للرؤية الخ لعله يكون قرينة اخرى
على ذلك والانصاف ظهور الخبر في نفسه في الاستصحاب وعدم مساعدة
تلك الاخبار لما عرفت سابقاً من ظهور اليقين في المتيقن منه الثابت فعلاً الذي
يجب البناء عليه لا المعدوم منه الواجب تحصيله بالرؤية او لشيء اخر فافهم وتدبر
ومنها قوله عليه السلام كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر وقوله الماء كله طاهر حتى
تعلم انه نجس وقوله كل شيء حلال حتى تعلم انه حرام وتقريب الاستدلال بها مبني
على بيان امر وهو ان الغاية الماخوذة في دليل الحكم قد يكون حداً لاستمرار الحكم
واقعاً بعد الفراغ عن اصل ثبوته كالغليان بالنسبة الى العصير وملاقاة النجس
بالنسبة الى ما دون الكر من الماء والتغير بالنسبة الى الكر منه وكالنسخ بالنسبة
الى جميع الاحكام الواقعية وقد يكون حداً لاستمراره ايضاً لكن لا واقعاً بل ظاهراً
اي يجب البناء والعمل كما هو الحال في الاستصحاب وقد يكون حداً للموضوع الحكم
كسائر حدوده وقيوده ويلزمه تحديد اصل الحكم ثبوتاً ايضاً من غير ملاحظة
ثبوته سابقاً اذا عرفت ذلك فنقول لا يخلو في ان الغاية في هذه الاخبار لا يمكن — وجه العلم ح
جعلها حداً لاستمرار الحكم واقعاً ضرورة ان حد الحكم بالطهارة والحلية شيء لا ربط
له بالعلم والجهل كما عرفت نعم يمكن جعلها حداً للموضوع فيراد منه المشكوك بما هو

قضية جعل

قضية جعل العلم حداً للموضوع الحكم دون غيره من الحد ودلالته على ثبوت الحكم حال
عدم العلم وهو حال الشك وتكون مفادها ح بيان ثبوت الطهارة والحلية ظاهراً
لكل شيء شك في طهارته او حليته ما لم يعلم خلافهما فتنطبق حينئذ على قاعدة
الحل والطهارة المضروبة للشاك في مقام العمل ولا ربط لها بالاستصحاب ويمكن
جعلها قيداً لاستمرار الحكم في مرحلة الظاهر فالمراد من الموضوع فيها كناية عن تمام الاشياء
من الماء والتراب والشجر والحجر وغيرها لكن بعناوينها الاولية لا بعنوان كونها
مشكوك الحكم وتكون مفادها ح بيان استمرار كل من الطهارة والحلية الواقعيتين
في مرحلة الظاهر اي يجب البناء والعمل الى زمان العلم بخلافهما فتنطبق على
الاستصحاب هذا كله بحسب الامكان والثبوت واما بحسب الاثبات فالظاهر ظهورها
في الاستصحاب وذلك لان مقتضى الغاية بنفسها وان كان حملها على القاعدة
دون الاستصحاب الا ان الظاهر من المعنى مع قطع النظر عن الغاية هو بيان
حكم الاشياء بعناوينها الاولية وانها بتلك العناوين محكومات بالحل والطهارة
وقوله الماء كله طاهر يعني به قوله خلق الله الماء طهوراً ولا ينافيه ح ظاهر الغاية
لامكان اخذها حداً لاستمرار ذلك الحكم المفروغ ثبوته ظاهراً اي بناء وعملاً او
بعبارة اخرى حيث يمكن حمل الغاية على ما لا ينافي ظهور المعنى في احداث الحكم
واقعاً للاشياء بتلك العناوين من جعلها حداً لبقاء ذلك الحكم و[illegible] استمراره في
مرحلة الظاهر لا موجب لرفع اليد عن ظاهر المعنى نعم لو كان حملها على ما يلائم
ظهور المعنى ممتنعاً كانت قرينة على صرفه عن ظاهره وقد عرفت خلافه في المعنى
والله العالم كل شيء من الاشياء حجراً او شجراً او غيرها بعنوانه الاولي محكوم واقعاً

بالطهارة او الحلية وهذا الحكم مستمر ظاهراً الى ان يحصل العلم بالخلاف فتتم دلالة الاولى
على الاستصحاب اذ لا نعني به الا الحكم باستمرار ما ثبت واقعاً بناء وعملاً كما هو الحال في
استصحاب حيوة زيد وتشملها الشبهة مطلقا حكمية كانت مثل الشك في نجاسة
العصير بالغليان بالشمس بعد العلم بنجاسته بالغليان بالنار او موضوعية كالشك
في طهارة اللحم المردد بين المذكى والميتة لان كل شيء منها شيء محكوم بما له من العنوان
بالطهارة واقعاً وغاية استمرارها ظاهراً العلم بالنجاسة وليس ذلك من استعمال
اللفظ في اكثر من معنى بل من استعماله في الجامع المنطبق على اكثر من واحد كما لا يخفى هذا
واما استفادة اليقين والشك الذين هما ركنا الاستصحاب من تلك الاخبار فمن
المغيى وهو الحكم بثبوت الطهارة والحل واقعاً للاشياء والغاية الدالة على استمرار
ذلك الحكم في الظاهر الى زمان العلم بالخلاف اقول ويمكن القول باستفادة القاعدة
والاستصحاب معاً من تلك الاخبار لا من مجموع القضية المشتملة على الغاية والمغيى
بل من المراد من المحمول وهو الطهارة او الحل مرة اصل ثبوته فتجعل الغاية غاية للحكم
بذلك واخرى استمراره بعد الفراغ عن اصل ثبوته فتجعل الغاية غاية للحكم باستمراره
ظاهراً ولا يستلزم ذلك استعمال كل من المغيى والغاية في اكثر من معنى من استعمال الحل في
الثبوت والاستمرار واستعمالها في غاية الحكم بالثبوت والحكم بالاستمرار بل بارادة كل
من المغيى والاخر من الغاية بتقريب ان المراد من الموضوع في المغيى كناية هو تمام
الاشياء بتمام العناوين وفي جميع الحالات وح فيلحظ فيه جهتان جهة عموم بالنسبة
الى جميع الافراد وجهة اطلاق بالنسبة الى جميع الحالات التي منها حالة الشك في
الطهارة فمن الجهة الاولى يدل على حكم الاشياء بعناوينها الاولية كالماء والتراب
والنجر والحجر

والشجر والحجر ونحو ذلك فيكون المغيى دليلاً اجتهادياً على طهارة الاشياء بنظر ما
خلق الله الماء طهوراً ومن الجهة الثانية تدل على قاعدة الطهارة او الحل فيما شك
في طهارته او حليته بالشبهة الحكمية او الموضوعية لفرض ثبوت الحكم في تمام
الحالات التي منها حالة الشك فقوله كل شيء طاهر في قوة قضيتين مستقلتين
قد سيق احدهما لبيان حكم الاشياء بعناوينها الاولية والاخر لبيان ثبوت
ذلك الحكم في جميع الحالات حتى حالة الشك فالاستدلال به في الموارد المشكوكة بالشبهة الموضوعية من جهة تكفله بنفسه لبيان حكم حال الاشتباه بخصوصه لا
لاجل انه فرد من افراد الشيء المحكوم بطهارته واقعاً وقد شك في خروجه بمخصص
دل على نجاسة بعض العناوين وبعض الحالات كي يتوجه الاشكال بعدم جواز
التمسك بالعام في الشبهات المصداقية فان قلت لا شبهة في ان مفاد القاعدة
حكم ظاهري لاخذ الجهل والاشتباه بالنسبة الى الواقع في موضوعها كما اعترفت و
لازم ذلك تأخره عن الحكم الواقعي طبعاً لتأخر موضوعه عنه كذلك فانه لا بد من
تحقق الحكم واقعاً ثم فرض الشك والاشتباه بالنسبة اليه وح فكيف يعقل انشاء
كلا الحكمين مع عدم كونهما في عرض واحد وهل ذلك الا الدور المحال لاستلزامه
انشاء الحكم والموضوع بانشاء واحد مع تأخر الموضوع عن حكمه طبعاً فان انشاء
الحكم الظاهري الذي هو مفاد القاعدة انما يتبع وجود موضوعه والمفروض تبعيته
وجود الموضوع للحكم الواقعي للانشاء بعين هذا الانشاء الخاص من حيث كونه سبباً
لتحقق موضوع الحكم الظاهري والانشاء له متوقف على نفسه من حيث تحقق الحكم
الواقعي به وهذا هو الدور وقد تقدم نظيره في التمسك بالعام في الشبهات المصداقية

[margin:] فهذا الانشاء م
[margin:] بيع ... الموارد ...

قلت هذا على تقدير كون الحكمين منشأين بهذا الانشاء وليس الامر كذلك بل احدهما
منشأ ابتداء بانشاء مستقل وهذا الانشاء الجامع لكلا الحكمين كاشف عنهما لا على
نحو الاخبار لكي يقال بكونه خلاف ظاهر الاخبار بل على نحو الانشاء بداعي الاخبار
فان داعي الانشاء قد يكون هو الاخبار كغيره من الدواعي ولا يستلزم ذلك
استعماله في الاخبار وقد مرّ في اوائل الكتاب ان استعمال الامر في الطلب بداعي غيره
لا يوجب استعماله فيه هذا كله في تقريب دلالة تلك الاخبار على القاعدة وقد عرفت
استفادتها من المغيى من غير حاجة الى ملاحظة الغاية واما دلالتها على الاستصحاب
فانما هو بملاحظة الغاية بيان ذلك ان مقتضى جعل شيء علما كان كما في المقام
او غيره من الامور الواقعية غاية للحكم هو بقاء ذلك الحكم واستمراره بملاحظة
ثبوته في السابق الى زمان حصول ذلك الشيء غاية لكن الغاية لو كانت من الامور
الواقعية كان قضية الدليل بقاء ذلك الحكم واقعا فيكون دليلا اجتهاديا
بخلاف ما كانت هو العلم فان قضية الدليل بقائه واستمراره تعبدا اذا عرفت ذلك
فنقول ان مقتضى جعل العلم بما بيّنا في الحكم المذكور في المغيى من الطهارة والحلية غاية
في هذه الاخبار هو الحكم ببقاء ذلك الحكم تعبدا الى زمان العلم بالخلاف وذلك
معنى الاستصحاب وقد تحصل من جميع ما ذكرنا ان مفاد قوله كل شيء طاهر الخ
مثلا امور ثلاثة ثبوت الطهارة للاشياء بما هي هي وبما هي مشكوكة والحكم
ببقاء ذلك الحكم واستمراره باعتبار ثبوته سابقا الى ان يحصل العلم بانتفائه و
قد ظهر مما ذكرنا فساد ما ربما يتوهم من عدم كفاية الغاية في افادة الاستصحاب الا
بتصور حكمين في مورده بتقريب ان مقتضى جعل العلم غاية ثبوت الحكم لما قبله وهو
حال عدم

حال عدم العلم ومن المعلوم ان ما هو ثابت للاشياء في ذلك الحال عبارة عن مفاد
القاعدة فلا دلالة على الاستصحاب والحكم ببقاء ذلك الحكم ما دام الشك باقيا ليس
استصحابا بداهة دوران الحكم المعلق على موضوع مدار ذلك الموضوع نعم لو فرض
شك اخر في بقاء ذلك الحكم الثابت حال الشك كالشك في نسخه كان لاستصحابه
مجال ومع ذلك هو اجنبي عن السابق كما هو صريح الرواية ووجه الفساد منع كون
الثابت قبل الغاية مفاد القاعدة بل الاستصحاب فان الحكم ببقاء الثابت باعتبار
ثبوته سابقا الى زمان حصول الغاية لا ينطبق الا على الاستصحاب لعدم ملاحظة الثبوت
سابقا في مفادها كما تقدم بمفاده بخلاف الاستصحاب والغاية حسب الفرض غاية
لاستمرار الحكم الثابت بالمغيى باعتبار ثبوته سابقا لا بقاء الحكم الثابت بالمغيى اعم من مفاد
الدليل الاجتهادي والقاعدة على ما مرّ سابقا وجعل العلم غاية لها كما عرفت
منه من فرض الشكين فيما كان المستصحب مفاد القاعدة شك بالنسبة الى الواقع المحقق
لموضوع القاعدة وشك بالنسبة الى بقاء حكمها الثابت له على نحو ما تقدم لو ان نقول
ليس المراد من الحكم الذي يحكم ببقائه واستمراره هو الاعم من الواقعي وما هو مفاد القاعدة
بل خصوص الاول هذا ولكن قد اشكل بانه مع افادة الرواية القاعدة لا يبقى مورد
للاستصحاب خصوصا بناء على المختار من عدم اعتبار الاستصحاب في مورد القاعدة فلا
لكفاية مجرد الشك في الطهارة في اجراء القاعدة فلا تصل النوبة الى الاستصحاب فيكون
بيانه لغوا ويمكن دفعه بان ما ذكرناه انما هو مجرد الامكان في قبال مدعي الامتناع
مع انه بناء على التعدي والتعميم وسراية الحكم الى غير مورد الرواية من سائر الاحكام
غير الطهارة والحلية يمكن بيان اعتبار الاستصحاب في الباقي عن القاعدة لعدم المانع عن

جريانه فيها من جريان القاعدة كما في مورد الرواية فافهم وتأمل حتى لا يختلط
عليك الامر ثم انه لو امكن التعدي من موردها الى سائر الاحكام فهو والا فبضميمة
عدم القول بالفصل بين الطهارة والحلية وسائر الاحكام بل وسائر الموضوعات
الى ذلك يتم المطلوب ثم ان هذه جملة من الاخبار التي استدلوا بها في المقام
قد عرفت دلالة الجل لولا الكل على اعتبار الاستصحاب مطلقا و ح فلا يتفاوت
الحال بين ما كان الشك في المقتضي او في الرافع بكلا قسميه من رافعية الموجود و
وجود الرافع وكذا بين ان يكون المستصحب من الموضوعات الخارجية او من الاحكام
تكليفية كانت او وضعية قلنا بقابليتها للجعل مستقلا كالاحكام التكليفية او تبعا
لجعل منشاء انتزاعها من تلك الاحكام او بعدم قابليتها للجعل اصلا لكونها امورا
متاصلة ثابتة في الواقع ونفس الامر وذلك لصدق قضية الشك في البقاء بعد اليقين
بالحدوث في جميع ذلك نعم لو كان المستصحب من الاحكام الوضعية وقلنا بعدم
قابليتها للجعل مطلقا لا استقلالا ولا تبعا لمنشاء انتزاعها يعتبر ان يكون هناك اثر
شرعي مترتب على المستصحب والا فلا مجال للاستصحاب اصلا لانه يشترط في صحة جريانه
كون المستصحب اثرا شرعيا او موضوعا للاثر الشرعي والمفروض انتفاء الشرعية عن الامرين
ثم انه لا باس بصرف العنان الى بيان الاحكام الوضعية وتحقيق انها قابلة للجعل
ام لا وان كان ذلك خارجا عن محل الكلام من جهة الاستصحاب الا ان القوم حيث
تعرضوا لذلك فلا بد لنا من اقتفاء اثرهم وقبل الخوض في المقصود لا بد من بيان
امور احدها انه لا شبهة ولا اشكال في تغاير كل من الوضع والتكليف مفهوما فان
مفهوم الوجوب والحرمة والاستحباب وهكذا مغاير لمفهوم السببية والشرطية و
المانعية

المانعية والوكالة والولاية وغيرها وكذا لا اشكال ايضا في صدق الحكم الشرعي على الاحكام
الوضعية واطلاقه عليها في الجملة في مقابل السلب الكلي قلنا بانحصارها في الخمسة
المعروفة من السببية والشرطية والمانعية والصحة والبطلان او عممناها لها و
لغيرها كما قيل وذلك لبداهة صحة اطلاق الحكم على بعض تلك الاحكام وان لم
على بعضها الاخر مثل ما كان منها سببا او شرطا لنفس التكليف او مانعا عنه واما كون
الاطلاق على نحو الحقيقة او المجاز وان كان بيانه خارجا عن محل الكلام لدخوله في
المبادي التصورية الا انه يمكن ان يقال بابتنائه على تفسير الاحكام وانها عبارة
عن الخطابات المتعلقة بافعال المكلفين او عن المجعولات المنتسبة فهو على الاول
من باب المجاز وعلى الثاني من باب الحقيقة قلنا بكونها مجعولة اصالة او تبعا او انها
امور متاصلة في الواقع اما على الاولين اعني قبولها للجعل استقلالا او بالتبع
فواضح لكونها مجعولات تنسبها الشارع الى موضوعاتها واما على الاخير فلانها وان كانت
لها واقع ولم تكن مجعولة للشارع الا ان طريق استكشاف انتسابها الى موضوعاتها
لما كان هو الشرع صح بذلك الاعتبار انتسابها اليه وجعلها حكما شرعيا فتدبر
وقد انقدح مما ذكرنا كون النزاع بين القائل بالحقيقة والمجاز لفظيا لتسليم
كل منهما كون الاطلاق على احد التفسيرين حقيقة وعلى الاخر مجازا ثانيها انه لا ريب
في صحة التعبير بها عن الحكم التكليفي ولو كناية مثلا ان يقال جعلت الدلوك سببا
لايجاب الصلوة مع كون المقصود كناية بيان ايجاب الصلوة عند الدلوك ثالثها
لا اشكال كما لا خلاف في امكان انشاء كل من تلك الاحكام بان يقال جعلت الدلوك
مثلا سببا للوجوب كذا وانما الاشكال والخلاف في كفاية ذلك في تحقق الانشاء

في الخارج وبعبارة اخرى هل انشاء تلك الاحكام وجعلها كانشاء الاحكام
التكليفية موجبة لتحققها ما لم يكن متحققا الا به ووجود ما كان معدوما سابقا
قبل جعله كان يكون الدلوك مثلا سببا واقعا بمجرد الجعل مع عدم كونه كذلك قبله كتحقق
الوجوب للصلوة بمجرد انشائه مع فرض عدمه لولاه او هو باق على ما كان عليه قبل الانشاء
من عدم تأثير الجعل فيه اصلا رابعها ان الجعل على اقسام تشريعي وتكويني والتكويني
بسيط ومركب اما التشريعي فعبارة عن انشاء المنشاءات من الاحكام وغيرها
من الامور الاعتبارية التي يعتبرها المعتبر كيف يشاء وذلك قد يكون بالاستقلال
كانشاء وجوب ذي المقدمة وقد يكون بالتبع كانشاء وجوب المقدمات و
اما البسيط من التكويني الذي هو من قبيل مفاد كان التامة فعبارة عن جعل
الشيء بنفسه كايجاد الماهيات وخلقها من الانسان والحيوان والشجر والحجر واشباه
ذلك واما المركب منه فعبارة عن جعل شيء لشيء على نحو مفاد كان الناقصة
كجعل لوازم الماهيات القابلة التي لا تنفك عنها الا ما هو ضروري الثبوت لها كالزوجية
للاربعة والا فلا جعل لها بالاستقلال بل بتبع جعل الماهية وبتبعه واليه اشار
الكلام المعروف من الشيخ الرئيس ما جعل الله المشمش مشمشا بل اوجده فصار مشمشا
وقد ظهر مما ذكرنا ان الجعل التكويني ايضا يكون تارة بالاستقلال كجعل نفس الماهيات
او لوازمها التي لم تكن ضروري الثبوت لها واخرى بالتبع كجعل اللوازم التي ضروري
الثبوت لها ثم لا يذهب عليك انه بناء على القول بكون تلك الاحكام امورا منتزعة
غير متأصلة بجعلها لا اشكال في عدم كونها من الامور الوهمية التي ليست لها منشاء
انتزاع بمعونة اختراع محض كانياب الاغوال ولا مما يكون بازائها شيء في الخارج كالسواد
والبياض

والبياض واضرابهما ويكون من قبيل المحمول بالضميمة بل من قبيل خارج المحمول كالفوقية
والتحتية والابوة والبنوة واشباهها من الاضافات والاعتبارات التي ليست لها في
الخارج ما بازائها وبعد ذا اذا عرفت ذلك كله فنقول الاحكام الوضعية على اقسام
منها ما لا ينالها يد الجعل تشريعا مطلقا لا استقلالا ولا تبعا للتكليف ولا تكوينا
بالجعل البسيط نعم يمكن جعلها بالجعل التركيبي تبعا وبتبع جعل موضوعها ومنها
ما لا يمكن فيه الجعل الا تشريعا وبتبع التكليف لا استقلالا ولا تكوينا مطلقا ومنها
ما هو قابل للجعل تشريعا استقلالا او تبعا وان كان التحقيق فيه على ما ستعرفه انشاء الله
تعالى هو جعلها استقلالا وانتزاع التكليف من انشائها وجعلها اما القسم الاول
فكالسببية والشرطية والمانعية والرافعية بالنسبة الى ما هو سبب للتكليف او شرطه
او مانعه او رافعه والسر في ذلك كله ان تلك العناوين لا يكاد يصح انتزاعها عن
شيء الا بعد وجود خصوصية في ذلك الشيء تكون موجبة ومستدعية لحصول
تلك العناوين وانتزاعها عنه فان سببية شيء لشيء انما تكون لاجل خصوصية في الشيء
مستدعية لكونه سببا لا شرطا ولا مانعا وكذا سببا لخصوص ذلك الشيء دون غيره من
الاشياء وكيف والا لزم كون كل شيء سببا لكل شيء او شرطا او مانعا كذلك لتساوي
جميع الاشياء ح وكذا تساوي جميع تلك العناوين من السببية والشرطية والمانعية
والرافعية فتخصيص شيء دون غيره بعنوان السببية مثلا دون غيرها من العناوين
وبكونه سببا لشيء خاص دون غيره لا بد ان يكون لاجل خصوصية موجبة لذلك
وسنخية بين ذينك الشيئين وح فان كانت تلك الخصوصية المستدعية لصيرورة
الشيء مثل الدلوك سببا موجودة فيه ولو لا جعل الشارع سببا لوجوب الصلوة لم يكن الجعل

والانشاء سببا لصيرورته سببا والكلام كما عرفت سابقا في اسناد السببية وغيرها
من العناوين الى الجعل والانشاء فالجعل لا يكون لغوا بل محالا لاستلزامه تحصيل
الحاصل وايجاد الموجود وان لم تكن موجودة فيه كان الجعل لغوا ايضا لما تقدم من ان
الشيء لا يكاد يتصف بعنوان من تلك العناوين الا لاجل خصوصية كامنة فيه مستدعية
لاختصاصه بعنوان دون عنوان فما لم تكن موجودة فيه اصلا لا يعقل تاثير الجعل والانشاء
في ايجادها وتحققها ولو فرض تعلق الانشاء به الفرض لعدم انقلابه عما هو عليه قبل
الجعل وهذا بخلاف الاحكام التكليفية فان تحققها وحصولها بمجرد الانشاء من غير
احتياج الى معونة زائدة عليه وان كان الانشاء كالاخبار من حيث كونه فعلا اختياريا
يحتاج الى الدواعي من المصلحة الموجودة في المامور به او نفس الامر وغيرها من الدواعي
النفسانية كالتشهي وامثاله مما لا يعد داعيا عقلائيا وبالجملة فقد تلخص مما ذكرنا ان
مجرد جعل الشيء مثلا سببا لا يوجب صيرورته كذلك ما لم تكن فيه خصوصية ومع تحققها
لا معنى للجعل هذا وقد علم عدم قابليتها للجعل تشريعا بالاستقلال واما امتناع جعلها
كذلك تبعا للتكليف فلاستلزامه تاخر السبب عن مسببه والشرط عن مشروطه وهكذا
وهو محال بيان ذلك ان مفروض الكلام فيما هو سبب للتكليف او شرط له وقضية
ذلك تقدمهما على المسبب والمشروط ولازم القول بجعلهما تبعا للتكليف تاخرهما عنه
بداهة تاخر المنتزع عن منشا انتزاعه فالتكليف بما هو منشا الانتزاع مقدم
وبما هو مسبب مؤخر وهو محال واما امتناع جعلها تكوينا بالاستقلال فلان تلك الامور
من ذاتيات الشيء والقابليات لا يختلف ولا يتخلف ضرورة الثبوت له وقد عرفت
كل ما هو كذلك مجعول بعين جعل الشيء لا بجعل اخر وتعلق الجعل به ثانيا لغو ومحال
لكونه

لكونه تحصيلا للحاصل نعم ما لا يكون من الذاتيات يمكن جعلها مستقلا او تبعا
مما نحن فيه الذي هو من الذاتيات هذا وقد يتوهم ورود النقض على ما ذكرناه با
الوضع تارة وبالعقود والايقاعات اخرى بتقريب ان من الواضح كفاية مجرد
جعل اللفظ دالا على المعنى بالوضع في دلالته عليه وحصول المناسبة والارتباط
بينهما مع عدم حصولها قبل الجعل كما توهمه سليمان بن عباد الصيمري وكفاية
الجعل ايضا في تحقق مضامين العقود والايقاعات وغيرها من الاسباب
الاختيارية بل وغير الاختيارية منها كجعل موت المورث سببا للارث وقد استقر
العقلاء ايضا على ذلك ايضا فانك لا تزال تريهم يرتبون امرا على اخر وليس
على السببية وغيرها الا جعل تلك الامور وفيه منع كفاية مجرد الجعل في المذكورات
ايضا اما بالنسبة الى الدلالة فلان المراد من الدلالة التي يتوهم كفاية الجعل و
الوضع في حصولها اما الدلالة التصورية او التصديقية فان كان الاول فلا
شبهة في عدم استنادها الى مجرد الجعل بل الى الالتفات اليه كيف ولو لم يكن
السامع عالما بالوضع وملتفتا اليه لما حصلت له الدلالة التصورية بمعنى
خطور المعنى بذهنه وسبقه الى فهمه وان فرض حصول الوضع له الفرض
مع ان اللازم من تبعية الدلالة للوضع حصولها بمجرده ولو لم يلتفت السامع
اليه وبالجملة فالدلالة بهذا المعنى انما يتبع الالتفات الى الوضع عند
كتنصيص الواضع بان ما وضعت لفظ زيد مثلا لولدي فانه متى يطلق ذلك
يخطر بالبال ذلك المعنى مع الالتفات الى فعل الواضع وان كان الثاني فلا
ريب في عدم حصول الدلالة بهذا المعنى المعبر عنها بالدلالة الارادية بمعنى

الاذعان والاعتقاد بكون ما هو الظاهر من اللفظ المعنى مرادًا للمتكلم الا
بمعونة مقدمات الحكمة من العلم بوضع اللفظ لذلك المعنى والعلم او الظن بعناية
المتكلم لذلك في استعماله وانه باستعماله فيه بصدد افهامه جدًّا الا لينتقل
عنه الى غيره كما في الكنايات او ليكون حجة ما لم يقم قرينة على الخلاف كما في
العمومات المخصصة بمخصص منفصل فان المستعمل فيه فيهما وان كان مرادًا
للمتكلم بالارادة الصورية والاولية الارادة الاستعمالية الا انه ليس مرادًا
بالارادة الجدية والارادة الحقيقية بل المراد بتلك الارادة هو المعنى المكنى
عنه في الكناية والباقي بعد التخصيص في العمومات واستعمال العام في العموم
من باب ضرب القاعدة والحاصل ان الدلالة التصديقية ايضا لا تتبع
الوضع والا لما احتيج الى انضمام تلك المقدمات وكان بمجرده كافيا في
حصولها هذا مع انها قد تحصل مع العلم بعدم حصول الوضع للفظ اصلا
كما لو علم من حال او مقال ارادة المستعمل من اللفظ معنى خاص غلطا لعدم
الوضع له ولا العلاقة والمناسبة بينه وبين المعنى الموضوع له حسب الفرض
هذا كله حال الوضع والدلالة وقد عرفت عدم كفاية مجرد الجعل والوضع في حصولها
واما عدم كفاية مجرد الجعل في العقود والايقاعات وما يحذو حذوها مما هو
داخل تحت الاختيار او خارج عنه فلان الجاعل والمنشئ اما هو الشارع او غيره
من العقلاء برمتهم او واحد منهم متبع عندهم وعلى كلا التقديرين فان كان
جعل شيء سببا لاجل خصوصية كامنة فيه مستند عليه لحصول المسبب عند حصول
السبب وكانت مختفية على عموم الناس قد كشف عنها الشارع بمنظرته التي يرى بها
الواقع

الواقع او كانت منكشفة عند العقلاء فهو خارج عن محل الفرض والكلام لان
الكلام فيما كانت السببية مستندة الى الجعل بحيث لم يكن في الشيء ما يقتضي سببيته
وقد حصل بالجعل وح فجعل الشارع او العقلاء لمثل هذا الشيء الذي فيه تلك
الخصوصية المستدعية للسببية من قبيل التنبيه والارشاد الى الواقع المستور
عن ادراكنا فليس ذلك جعل حقيقة ولا انشاء واقعا بل اخبار وارشاد
وان كان الجعل لا لاجل الخصوصية وكان الشيء فاقدا لها وقد ابى حصولها
فيه بسبب الجعل فهو ايضا خارج عن محل النزاع اذ السبب على هذا التقدير هو
نفس الجعل والانشاء لا المجعول والمنشأ فانتزاع السببية من المجعول بنفسه لا
من متعلقه ومحل الكلام في امكان جعل السبب بمعنى صيرورة الشيء سببا بالجعل
كي يكون المجعول منشأ لانتزاع السببية لا انتزاع السببية من اي شيء ولو كان
ذلك نفس الجعل فالسبب في الحقيقة في جعل الشارع العقد بين المتعاقدين المالكين
لانفسهما واموالهما بمقتضى الناس مسلطون على اموالهم سببا لحصول علاقة
الزوجية او التمليك والتملك هو نفس جعله لا العقد وبالجملة فالمنشأ لانتزاع
السببية ليس المنشأ والمجعول بل نفس الجعل والانشاء وفرق واضح بين جعل منشأ
الانتزاع وكون المنشأ له نفس الجعل والانشاء والمقام من قبيل الثاني ومحل
الكلام في الاول وان شئت قلت ان حصول هذه المسببات انما هو بجعل اسبابها
تكوينيا ممن له الولاية المطلقة كالباري تعالى او من يتلو تلوه من النبي ص
او الائمة ع ولا نزاع في امكانه وانما الكلام في امكان الجعل تشريعا هذا واما لو كان
الجعل من العقلاء او واحد منهم ممن كان نافذا امره مطاعا رأيه ولو بالقهر والغلبة

كالسلطان بالنسبة الى الرعية فقد عرفت الحال فيه وان السبب ليس الا نفس الجعل و
البناء لا ما تعلق عليه الجعل كيف والا لزم ترتيب الاثر حقيقة من الجاهل بالجعل
كي لا يلزم التفكيك بين العلة ومعلولها مع بداهة دورانه مدار العلم والاطلاع
على الجعل ويشهد لما ذكرنا من كون السبب هو الجعل بنفسه ما نراه بالوجدان
والعيان من كون الداعي لامتثال اوامر السلطان ليس الا نفس امره ولذا لو سئل
عن كل واحد من افراد الرعية عن سبب الاطاعة اجاب بانه امر السلطان وحكمه
لا ما جعله سببا بل لا يكاد يلتفت اليه نعم غاية ما في الباب عدم سببية الجعل مطلقا
بل لا بد من تقديره بخاص وهو حصول شيء مخصوص ككون المورث او صدور العقد
بشرائطه من المتعاقدين وفرق بين بين كون شيء سببا او قيدا وظرفا لما هو
السبب واقعا وقد علم مما ذكرنا ان اطلاق السبب على مثل العقود والايقاعات
مما يقارن وجود السبب من باب العناية والمجاز كما لا يخفى هذا تمام الكلام بالنسبة
الى القسم الاول من الوضع واما القسم الثاني فهو ما لا يصح الجعل الا تبعا
كالجزئية والشرطية والمانعية والقاطعية بالنسبة الى ما هو جزء المامور به و
شرطه ومانعه وقاطعه وذلك لان اتصاف شيء بهذه الاوصاف والعناوين
لا يكاد يصح الا بعد تعلق الامر بعدة امور وجوديا كان او عدميا كان لكل منها
دخل في المامور به فان الكلية والجزئية متضايفتان يستتبع اتصاف كل منهما
بعنوان اتصاف الاخر به ايضا فكما ان اتصاف الكل بعنوان المامور به لا يكون
الا بعد تعلق الامر به فكذا اتصاف شيء بانه جزء المامور به او شرطه او مانعه
او قاطعه لا يكون الا بعد تعلق الامر بالكل وبالجملة فانتزاع الجزئية او الشرطية
مثلا عن

مثلا عن شيء باعتبار انه جزء المامور به او شرطه منوط على تعلق الامر بالمجموع و
المشروط وان صح انتزاعها باعتبار اخر ومن جهة اخرى فما يتوهم من صحة
الانتزاع بمجرد تصور الكل ولحاظه على نحو يكون لكل دخل في التصور واللحاظ
من غير توقف على تعلق الامر به فيه ان الانتزاع لا بد وان يكون باعتبار يكون
جامعا لتلك الشتات ويكون ذلك نفس التصور واللحاظ مرة ودخل الجميع في
حصول الغرض اخرى وفي المحبوبية ثالثة وفي تعلق الامر رابعة ولا ريب في عدم
كفاية كل من تلك الاعتبارات عن الاخرى بداهة ان انتزاع الجزئية باعتبار
دخلها في تحصيل الغرض لا يغني في مقام الانتزاع باعتبار دخلها في المحبوبية الا
بعد اعتبار دخلها كذلك ايضا وهكذا فالانتزاع باعتبار التصور واللحاظ لا يغني عن
الانتزاع باعتبار تعلق الامر بالكل الا بعد تعلق الامر به على نحو يكون لكل من اجزائه
دخلا في المامور به وعدم صحة الانتزاع عما تعلق الامر فيه بعدة امور على نحو يكون كل
واحد منها مطلوبا بحياله انما هو لعدم تركب المامور به فيه حقيقة لان متعلق
الامر في الحقيقة كل واحد منها لا جميعها وانما الجمع في التعبير والامر وان كان متحدا
بحسب الظاهر الا انه متعدد حسب تعدد تلك الامور واما القسم الثالث فكالحجية
والولاية والقضاوة والنيابة والحرية والرقية والملكية والزوجية والصحة والبطلان
والطهارة والنجاسة واشباه ذلك مما يصلح للجعل استقلالا بالانشاء وتبعا
بانشاء التكليف وانتزاعها عنه وذلك لامكان جعل كل من تلك الامور بجعل
مستقل ممن له الولاية المطلقة بالذات كالباري جل اسمه العزيز او ممن نيط به [الامر]
من قبله من الانبياء والاوصياء او بجعل منشأ انتزاعها [عنها] وهو التكليف وانتزاعها

عنه وبعبارة اخرى من الممكن جعلها واعتبارها ابتداء ثم انتزاع التكليف
والاثار عنها وكذلك العكس هنا ولكن الصواب كونها مجعولة بالاستقلال لا
الاثار والا لما حصل التخلف والتفكيك بينهما مع انه كثيرا ما يشاهد ذلك حيث
انه قد توجد الاثار بتمامها او بعضها مع عدم تحقق الوضع كما في المعاطات
بناء على القول بعدم افادتها للملك بل الاباحة المطلقة فان تمام اثار الملك مترتبة
عليه مع عدم حصول نفس الملكية وقد يكون بالعكس كملك المحجور حيث ان لهين
للمالك مع حجره عن التصرفات المترتبة على الملك شرعا وكتحقق الزوجية مع
عدم ترتب بعض اثارها مثل جواز الوطي من جهة قرنها وبالجملة فانفكاك كل
من الوضع والتكليف عن الاخر قوي شاهد على عدم الانتزاع كيف والاسم الا
بمجرد ثبوت التكليف في مورد هذا مضافا الى ان اللازم على القول بالانتزاع
عدم وقوع ما يقصده المتعاقدان ووقوع ما لم يقصداه فان المقصود بالانشاء
ليس الا حصول الملكية مع عدم وقوعها بذلك لان القابل للجعل ليس الا الاثار
دون الملكية وليست تبعها جعلها والواقع بانشائهما هي الاثار المستتبعة
لحصول الملكية مع عدم قصد المتعاقدين له ثم انه بناء على القول بكون الطهارة
والنجاسة من الامور الواقعية التي هي ذات حقائق متاصلة كانت مختفية عن
نظر العرف فكشف عنها الشارع يخرج البحث عنهما عن حريم النزاع لعدم قابليتها
على هذا التقدير للجعل ومفروض الكلام فيما هو قابل له كما لا يخفى ثم انه قد يتوهم
ان الملكية من الامور الواقعية التي لها وجود في الخارج كالسواد والبياض و
امثالها مما كان بحذائها شيء في الخارج ويكون من المحمولات بالضميمة فلا يكفي في تحققها

مجرد الجعل

مجرد الجعل والانشاء بل لا بد في ذلك من اسباب خارجية كالتختم والتقمص والتنعل و
التعمم نعم لو كانت من الاعتبارات الصرفة التي لم يكن بازائها في الخارج شيء اصلا
كالفوقية والتحتية مما يكون من الخارج المحمول لكان مجرد الجعل كافيا في تحققها
الا انها كما ترى ليست من هذا القبيل فان الحالة الحاصلة للانسان بسبب من
الاسباب الخاصة يعبر عنها بالملك كالتعمم والتقمص وما شابههما ومن المعلوم
عدم كون تلك الامور من الاعتبارات المحضة الحاصلة بمجرد الجعل والانشاء
وفيه ما لا يخفى لعدم اختصاص لفظ الملك بما ذكره من المعنى اذ كما يطلق على
ذلك الذي هو عبارة عن الهيئة الحاصلة عن احاطة شيء بشيء كالتقمص والتنعل
وان كان المحيط ملكا للغير فان الهيئة الحاصلة من احاطة القميص او العمامة مثلا
على زيد يسمى ملكا ويعبر عنها في اصطلاح اهل المعقول بالجدة وقد عدوها
من احد المقولات التسع كما نبه عليه المحقق السبزواري قده في منظومته بقوله
هيئة ما يحيط بالشيء جدة بنقله لنقله مقيدة كذلك يطلق بالاشتراك لفظا على
ما هو من مقولة الاضافة وهو اختصاص شيء بشيء منتزع عن منشأ خاص
ربما يختلف بحسب اختلاف الملاك والاشخاص كانت تلك الاضافة والاختصاص على
نحو الاحاطة والاشراق من جهة استناد وجود ذلك الشيء الى المالك وكونه معلولا
له كاضافة ملكية العالم الى الباري تعالى المتنزه عن مقام التكوين والايجاد وما
يقرب ذلك المعنى كاضافة ملكية الدنيا وما فيها الى النبي ص واوصيائه من جهة
وقوعهم في سلسلة العلل لايجاد العالم بشراشره وكونهم الوسائط في افاضة
الفيض من المبدأ الفياض كما في الحديث القدسي لولاك لما خلقت الافلاك وملكية

الاب للابن وما في يده كما يدل عليه قوله انت ومالك لابيك من جهة وقوع الوالد في سلسلة
العلل لايجاد الولد ولعله يكون من هذا القبيل ايضا اضافة ملكية بعض الاشياء
[illegible] الى الصديقة الطاهرة صلوات الله وسلامه
عليها الحجة [illegible] لك جامع ملكية الغير ايضا او كان على نحو لا تجامعها كان ذلك
من جهة كون اختياره بيده لا لانشائه [illegible] التمليك والعقد الشرعي كملكية الاراضي [illegible] التي
[illegible] او من جهة الاستعمال والتصرف فيه وان لم يكن مملوكا له حقيقة ككون
ليست لها جهة اضافة الى المالك الا ذلك كما هو الحال في ملكية الانفال
العباء ملكا لزيد بسبب لبسه وسائر تصرفاته فيه ولا ريب في ان الملكية بالمعنى الاول
ومنه ملكية الوقف الموقوف عليه خاصة
المعبر عنها بالجدة تغايرها بالمعنى الثاني الذي هو من مقولة الاضافة وهو الا
الخاص الحاصل من سبب مخصوص اختياريا كان كالعقد او غير اختياري كالارث والحد
هو محل الكلام من المعنيين هو الثاني دون الاول ومن المعلوم كفاية مجرد
الجعل والانشاء في تحققه لكونه بذلك المعنى كما عرفت من الاعتبارات العرفية
ومنشأ التوهم اطلاق لفظ الملك على المعنى الاول الغير القابل للجعل والانشاء
والغفلة عن اطلاقه ايضا على معنى اخر قابل للجعل وانما قلنا باشتراكه بين المعنيين
لفظا لعدم الجامع بينهما يكون هو الموضوع له اللفظ كما لا يخفى ثم انك بعد ما عرفت
من اختلاف انحاء الوضع ظهر لك عدم جريان الاستصحاب فيما كان من القسم
الاول اي ما كان سببا للتكليف وشرطا له او مانعا عنه الا على القول بالاصل المثبت
وذلك لوضوح عدم ثبوت اثر شرعي للمستصحب يترتب عليه بالاستصحاب في نفس التكليف
وان كان اثرا شرعيا الا ان ترتبه عليه ليس بشرعي بل عقلي واللازم في صحة التمسك
بالاستصحاب كون الترتب كالمترتب بالفتح وهو الاثر شرعيا كعدم التنجس للكر من الماء

وعليه

وعليه فلا مجال للاستصحاب مقتضي التكليف للحكم بثبوته فيما كان موجودا سابقا
مع وجود المانع وقد شك في بقائه لا مع القطع بارتفاع المانع لان التكليف
وان كان بنفسه اثرا شرعيا الا ان الحاكم بترتبه على وجود مقتضيه عقلا بداهة
استقلال العقل بترتب المعلول عند وجود علته واما القسم الثاني فلا مجال
بالنسبة اليه وان لم يكن مثبتا كما هو الحال في سابقه الا انه مع ذلك لا مجال له
فيه ايضا لكونه محكوما بالاصل الجاري في جانب السبب وهو التكليف فان الشك
في جزئية شيء للمأمور به او شرطيته له وهكذا انما هو من جهة الشك في تعلق التكليف
بما المشكوك دخيل فيه ايضا بنحو الشرطية او الشطرية ومسبب عنه ومعلوم ان الاصل
الجاري في جانب السبب حاكم على الاصل الجاري في جانب المسبب فالمشكوك جزئيته
او شرطيته مع كونه جزءا او شرطا سابقا يحكم بجزئيته وشرطيته لا للاستصحاب جزئيته
وشرطيته بل لاستصحاب بقاء التكليف المتعلق بالمركب او المشروط نعم لو فرض عدم
جريان الاستصحاب بالنسبة الى نفس التكليف المثبت لجزئية المشكوك او شرطيته لعدم
باستصحاب تكليف اخر خال عن خصوص المشكوك فهل يمكن التعويل على استصحاب
الجزئية او الشرطية كما هو قضية كل اصل سببي ومسببي قد تعذر اجراء الاصل
السببي ام لا لعدم ترتب الاثر عليه شرعا فالتحقيق ان يقال ان الغرض من استصحاب
الجزئية ان كان اثبات التكليف المتعلق بالكل والحكم ببقائه كي يحكم بترشح التكليف
من الكل الى كل ما له دخل فيه شطرا او شرطا التي منها المشكوك فلا اشكال في عدم
جريان الاستصحاب لكونه مثبتا على هذا التقدير فان بقاء التكليف حكم عقلي لا شرعي
وان كان لاجل ترتيب المشكوك بنفسه من الاثار وبان يكون الجزئية المشكوكة [illegible]

المشكوكة تمام الموضوع للاثار الشرعية فلا مانع عن الاستصحاب هذا واما ما كان من القسم الثالث فعلى القول بكونها منتزعة عن التكليف يكون حالها حال الجزئية والشرطية واخواتها فلا يبقى مجال للاستصحاب بها مع جريان الاستصحاب بالنسبة الى نفس التكليف وان قلنا باستقلالها بالوضع فيجري الاستصحاب فيها فلو كان شيء ملكا لزيد سابقا ثم شك في ملكيته له لاحقا تستصحب الملكية السابقة ويحكم بترتيب جميع اثارها بذلك من غير احتياج الى استصحاب نفس الاثار نعم لو فرض عدم جريان الاستصحاب بالنسبة الى نفس الملكية لسبق ملكيته لعمرو ايضا مع عدم العلم بسبق احدهما ولحوق الاخر لابد من استصحاب نفس الاثار من اباحة التصرفات وغيرها فافهم فانه دقيق وبالتامل حقيق

ثم انه بقي ههنا امور ينبغي التكلم فيها والتنبيه عليها وقبل الخوض فيها لا بد وان يعلم ان التكلم في كل منها ليس الا من الجهة التي يبحث فيها من تلك الجهة مع قطع النظر عن سائر الجهات الامر الاول الظاهر من اخبار الباب مثل قوله من كان على يقين فشك وقوله لانك كنت على يقين من وضوئك فشككت الخ وقوله ولا ينقض اليقين بالشك واشباه ذلك هو ان المعتبر في صحة الاستصحاب كون كل من اليقين والشك فعليين ولا يكون ذلك الا مع الالتفات بالحكم اولا فمع فلا يشمل الغافل لعدم تحقق الالتفات منه ولعل الوجه في ذلك كون الاستصحاب وظيفة للجاهل ولا يكون ذلك الا مع الالتفات بالحكم والجهل بالنسبة اليه تفصيلا وعليه فلا نصغي الى ما ربما يقال من شمول الاخبار للغافل ايضا وتعميمها له الا ان الغافل على تقدير حصول الالتفات له يكون شاكا وليس الاستصحاب الا

وظيفة

وظيفة الشاك وغاية ما في الباب جهل الغافل حين الغفلة بما هو وظيفة له وذلك لا ينافي جعل الوظيفة له وتشريعها في حقه وقد اتضح مما ذكرنا من كون المعتبر فعلية الشك واليقين وعدم كفاية الفرض والتقدير فيهما فساد الحكم بوجوب الاعادة على من صلى محدثا مع الغفلة فيها ولو حصل له الشك بعد الفراغ وجه الفساد ما عرفت من عدم جريان الاستصحاب مع الغفلة فقبل الشروع في الصلوة لا مجال لجريان الاستصحاب لعدم حصول الالتفات نعم بعد الفراغ وزوال الغفلة وطرو الشك امكن القول بجريانه لولا قاعدة الفراغ الحاكمة عليه والمقتضية لصحة الصلوة وعدم لزوم الاعادة وبعبارة اخرى ان مقتضى استصحاب الحدث حال الصلوة وان كان اعادتها الا ان طرو الشك حيث كان بعد الفراغ عنها وقع التعارض بينه وبين قاعدة الفراغ ومن المقرر في محله تقدمها عليه فيحكم بمقتضاها على الصحة نعم لو فرض له شك اخر قبل عروض الغفلة وقد علم بعد الصلوة بعدم تطهيره بعد الشك وقبل الغفلة والصلوة معها كان الحكم الاعادة لعدم جريان القاعدة مع القطع بوقوع الصلوة من اول الشروع مع الحدث بحكم الاستصحاب اذ لا فرق بين ثبوت الحدث وجدانا او تعبدا بحكم الاستصحاب فلا شك مع اليقين بالحدث حتى يكون للقاعدة مجال نعم لو علم بتيقن عدم التطهر واحتمل تطهيره بعد الشك لاجل الصلوة كانت القاعدة ايضا محكمة وبالجملة فقد تحصل من جميع ما ذكرنا ان ههنا صورا ووجوها حكم في بعضها بالصحة وعدم الاعادة وفي بعضها الاخر بالبطلان ووجوب الاعادة وتحصيل ذلك ان المصلي اما ان يحصل له بعد اليقين بالحدث الغفلة ويأتي بالصلوة

غافلا او لا بان يكون طرو الغفلة عليه بعد عروض الشك في الحدث وعلى الثاني
فاما ان يحتمل رفع الحدث بتجديد الطهارة او لا بل يقطع بعدم التجديد و
وقوع الصلوة مع الحدث فعلى الاولين يحكم بصحة صلوته نظرا الى قاعدة
الفراغ السليمة عن المعارض لتقدمها على استصحاب الحدث الجاري قبل الشروع
في الصلوة او بعدها لورودها في مورده بخلاف القواعد الأخر كقاعدة
الطهارة وغيرها على ما يأتي تفصيلها في اواخر الباب ان شاء الله تعالى واما على الاخير
فيحكم بالبطلان ووجوب الاعادة للقطع بعدم تطهيره بعد البناء على كونه
محدثا من باب الاستصحاب ولا مجال لقاعدة الفراغ هنا لعدم احتمال
رفع الحدث الثابت بالاستصحاب بخلاف سابقيه هذا كله بالنسبة الى ما اتى به
من العبادة وقد عرفت عدم وجوب الاعادة بناء على الاولين واما بالنسبة
الى ما يريد الاتيان به فيما بعد مما هو مشروط بالطهارة فلا شبهة في وجوب
التطهير له لوجوب احراز الشرط قبل الدخول في المشروط وقاعدة الفراغ انما يصحح
العمل السابق الذي قد حصل الفراغ بالنسبة اليه لا ما يريد الشروع فيه فافهم
وتأمل حتى لا يختلط عليك الامر والله الهادي الى الرشاد الامر الثاني هل المعتبر
في الاستصحاب ثبوت اليقين بالمستصحب بمعنى احراز ثبوته وحدوثه كما هو قضية
جعل اليقين بالشيء ركنا في الاستصحاب اذ مع عدم احراز ثبوت الشيء لا يقين
به بل ولا شك فانه على تقدير تحقق الثبوت والفرض عدمه ام يكفي فيه مجرد تقدير
الحدوث وجهان اظهرهما الثاني فان الظاهر ان اعتبار اليقين في الاستصحاب
ليس لاجل خصوصية فيه يقتضي ذلك بل للتنبيه على كون التعبد والتنزيل الذي هو
قضية

قضية الاستصحاب انما هو في البقاء دون الحدوث بمعنى ان قضية الاستصحاب تنزيل ال
مشكوك البقاء منزلة متيقنه شرعا لا تنزيل مشكوك الحدوث منزلة متيقنه فيكون الاستصحاب
قاعدة مضروبة لمجرد بيان الملازمة بين حدوث الشيء وبقائه وعليه يكفي مجرد الشك
في البقاء على تقدير الثبوت وفرضه ويصح التعبد والتنزيل على هذا التقدير وترتيب
ما للمستصحب من الاثر فعلا لو كان له اثر وبهذا تندفع بعض الاشكالات الواردة على الاستصحابات
الجارية في موارد الطرق والامارات بناء على ما هو التحقيق في مؤدياتها وتقريب الاشكال
ان الثابت بدليل الاعتبار لو كان مجرد جعل الحجية التي يلزمها عقلا تنجز الواقع في صورة
الاصابة والمعذورية في صورة المخالفة من دون ان يكون هناك انشاء حكم
فعلي ظاهري على طبق مؤدى الامارة كما هو قضية الحجة المعتبرة عقلا كالقطع والظن في
حال الانسداد على تقرير الحكومة فلا مجال لاستصحاب مؤدياتها بعد قيامها على حدوث
حكم كوجوب صلوة الجمعة مع السكوت عن بيان استمراره وعدمه بلا شبهة انه لا بد من كون
المستصحب اما اثرا شرعيا قابلا للبقاء او موضوعا لاثر شرعي كذلك وكلاهما مفقودان في
المقام لعدم حكم شرعي فعلي في مورد الامارة حسب الفرض حتى يحكم ببقائه بالاستصحاب
والحجية وان كانت بنفسها اثرا شرعيا الا انها غير قابلة للبقاء لدورانها حدوثا وبقاء مدار
قيام الامارة ومساعدتها وبعد ارتفاع الامارة يقطع بارتفاعها هنا ويمكن
تقريب الاشكال على وجه لا يختص بالمختار بل يعم مذهب المشهور من الاصحاب بان
يقال ان الحكم الظاهري المنشأ بقيام الامارة ايضا لا يحتمل فيه البقاء لدورانه حدوثا
وبقاء مدار قيام الامارة ~~ايضا لا يحتمل فيه البقاء لدورانه~~ كيف وفعلية ذلك الحكم
انما هو ببركة قيام الامارة والا لم يكن فعليا ويكفي في ارتفاع الحكم ارتفاع فعليته وبالجملة

لابد في اجراء الاستصحاب من كون المستصحب مما يحتمل فيه البقاء بعد الحدوث ومؤدى
الامارة معلوم من الجهة الصرفية او الحكم الظاهري لا يحتمل فيه البقاء بعد الحدوث للقطع
بعدم بقائه بعد ارتفاع الامارة فان قلت على ما ذكرت ينسد باب الاستصحاب في
الاحكام الواقعية ايضا فان الحكم الواقعي المنكشف بالعلم ايضا يدور فعليته مدار العلم
وبعد ارتفاع العلم نقطع بعدم حكم فعلي فلا حكم بعد ارتفاعه يحتمل فيه البقاء فكيف
يستصحب قلت الحكم الواقعي وان كانت فعليته تابعة لقيام العلم ودائرة مداره كما هو
الحال في مؤدى الامارة الا ان واقعه ولو بمرتبة الانشاء محفوظ على كل حال وقابل
للبقاء حتى بعد ارتفاع الطريق فيستصحب غاية الامر يكون فعليته في زمان الشك
بالاستصحاب كما انه كان في زمان العلم بنفسه وهذا بخلاف مؤدى الامارة فانه
لا واقع له الا بمقدار ما تساعد عليه الامارة اذ لولا قيامها لما انشئ ولما كان فعليا
فيكون كل من انشائه وفعليته تابعا لقيامها وبعد ارتفاعها يرتفع الحكم رأسا
حتى مرتبة انشائه فضلا عن مرتبة فعليته وبالجملة فرق واضح بين المقامين فان الحكم
الظاهري فيما قامت عليه الامارة بكلتا مرتبتيه تابع لقيام الامارة وبارتفاعها
يرتفع رأسا بخلاف الحكم الواقعي الذي تعلق به القطع فان مرتبة انشائه بعد انتفاء
القطع باقية لعدم تبعيتها له كيف ولا يعقل القطع الا اذا تعلق بالحكم البالغ مرتبة
الانشاء وح فيمكن استصحابه في زمان الشك لقابلية تلك المرتبة للبقاء والارتفاع
فان قلت ان مؤدى الامارة ايضا مما يحتمل فيه البقاء لاحتمال اصابتها للحكم
الواقعي القابل للبقاء فانها قد تصادف الواقع فتكون منجزة له ويكفي في صحة الاستصحاب
مجرد احتمال البقاء في المستصحب قلت هذا بالنسبة الى الحكم الواقعي واما خصوص هذا الشخص
من الحكم

من الحكم الذي هو مؤدى الامارة فلا يكاد يجري فيه الاستصحاب لدوران الامر
فيه بين النقض والانتقاض اذ كما يحتمل ان يكون مؤدى الامارة حكما واقعيا بحيث
بقيام الامارة عليه ومحتملا للبقاء ويكون العمل على خلافه نقضا لليقين بالشك كذا يحتمل ان يكون
حكما ظاهريا مقدار الانشاء وبمرتبة قيام الامارة المنتفي بانتفائها فلا يكون العمل على خلافه نقضا
لليقين بالشك بل انتقاضا لليقين بيقين آخر وهو العلم بانتفاء الحكم بانتفاء الامارة
فالمورد من قبيل الشبهة المصداقية للاستصحاب وقد عرفت في محله عدم صحة التمسك
بالعام في الشبهات المصداقية فلا مجال للتمسك بعموم قوله لا تنقض اليقين بالشك على
ابقاء الحكم الذي ادت اليه الامارة لعدم احراز كون العمل على خلافه نقضا لاحتمال كونه
انتقاضا ولعله يأتي زيادة توضيح لذلك في طي المباحث الآتية ان شاء الله تعم هذا وجه
الاندفاع اما على مذهب المختار فبما عرفت انفا من عدم لزوم كون المستصحب ثابتا محققا
وكفاية ثبوته ولو تقديرا وعدم اخذ اليقين في ادلته على نحو الموضوعية كي يكون لنفسه
دخل وخصوصية بل على نحو الكشف والمرآتية لثبوت متعلقه وكون الغرض بيان الملازمة
بين ثبوت الشيء واقعا وبقائه فيما كان الشك في البقاء وان لم يكن الثبوت محققا
واذا كان الامر في الاستصحاب كذلك فنقول اذا قامت الحجة على ثبوت شيء كوجوب صلاة الجمعة
فقد قامت على بقائه ايضا لان الدليل على احد المتلازمين دليل على اللازم الآخر
واما الملازمة فبالاستصحاب الكاشف بالملازمة تعبدا بين الثبوت والبقاء
واقعا والمفروض قيام الامارة على الثبوت الملازم للبقاء فالحكم بالملازمة على نحو العموم
والكلية بالاستصحاب وفي الموارد الشخصية بنفس ما يدل على ثبوت المستصحب من الامارة
وغيرها وبما ذكرنا قد ظهر ان المستصحب لو كان ثبوته محققا كان الاستصحاب بكلا ركنيه

بالفرض والتقدير كان الاستصحاب فرضيا ايضا كما في الحال فان الاستصحاب فيه ليس محققا
بل بالحجة التعبدية القائمة على ثبوت المستصحب فهو نظير قيام احدى الحجتين على ثبوت
الاخرى هذا كله بناء على المختار واما وجه الانقطاع بناء على مذهب المشهور فبان الحكم
الذي ادت اليه الامارة وان لم يمكن استصحابه لدورانه بين ما يحتمل البقاء وما هو
مقطوع الارتفاع الا انه لا مانع من استصحاب سنخ ذلك الحكم وكليه الذي يعم الفردين
مقطوع الارتفاع ومحتمل البقاء مثلا لو قامت الامارة على وجوب صلوة الجمعة فقد
علم ثبوت الوجوب في الجملة اما في ضمن الواقع المحتمل للبقاء وتقدير اصابة الامارة للواقع
او في ضمن الحكم المنشأ بقيام الامارة بتقدير مخالفتها للواقع فالمعلوم اجمالا تحقق الكلي
في ضمن احد فرديه الواقعي والظاهري فيستصحب سنخ الوجوب الجامع بينهما للعلم بتحققه
سابقا والشك في بقائه لاحقا فالمقام من قبيل القسم الثاني من اقسام الاستصحاب
الكلي نظير الحيوان المردد بين ما يعيش سنة وما لا يعيش الا ثلاثة ايام اقول هذا انما
يتم بناء على القول بالطريقية وعدم احداث الامارة مصلحة مقتضية للحكم الا في صورة
مخالفتها عن الواقع واما في صورة الموافقة فلا بل يكون منجزة للواقع المجهول واما على
القول بالسببية والموضوعية واحداث الامارة مصلحة في متعلقها موجبة لانشاء
حكم جديد في عرض الواقع كانت الامارة مطابقة للواقع او مخالفة فلا يتم ما ذكرنا
اذ على اي تقدير لا شيء يحتمل البقاء فان الفرد المحتمل ليس الا الواقع والمفروض عدم
كون مؤدى الامارة على كلا التقديرين شيء في عرض الواقع مماثل له او مضاد وتوهم
عدم التزام القوم بالسببية بهذا المعنى من سببية الامارة لاحداث المصلحة في المؤدى
مطلقا بل في خصوص ما كانت مخالفة للواقع واما في صورة الاصابة فليس الا مصلحة الواقع

والحكم الذي

والحكم الواقعي بنفسه صحيح كما تقدم في مسئلة امكان التعبد بالامارات في ما ذكر بعضهم
في ذلك المقام من الاشكالات الواردة عليه من اجتماع المثلين او الضدين من حيث ان اجتماع
المثلين لا يكون الا بناء على القول باحداث الامارة في صورة الاصابة مصلحة تامة موجبة
لانشاء حكم مماثل في عرض الواقع وبالجملة فالكلي الجامع بين الفردين غير قابل للاستصحاب
لعدم قابلية بقاء كلا فرديه وهذا بخلاف القول بالطريقية كما عرفت لقابلية احد
فرديه للبقاء وهو الواقع على تقدير الاصابة فيبقى الاشكال بناء على القول بالسببية
على حاله اللهم الا ان يقال ان الحكم المنشأ بحركة الامارة في صورة الاصابة ليس
في عرض الواقع بحيث يكون الحكم الفعلي للمكلف ما قامت عليه الامارة بل مؤكد للواقع المنجز
على المكلف فيكون هناك حكمان متماثلان مؤكدا احدهما بالآخر فح يمكن القول به
الاستصحاب الكلي الجامع بين الفردين فان الحكم المنجز في صورة الاصابة هو الواقع
المؤكد بمؤدى الامارة ومن المعلوم قابليته للبقاء كما لا يخفى ثم انه ربما اجيب عن
الاشكال بعدم اعتبار اليقين في اركان الاستصحاب وكفاية مطلق الاحراز وان كان
بالحجة التعبدية كالطرق والامارات واخذ اليقين بالمستصحب في اخبار الباب للكناية
عن مطلق الحجة والتعليقية يكفي في الحكم بعدم جواز النقض بالشك الذي هو معنى الاستصحاب
احراز ثبوت المستصحب بالامارة المعتبرة شرعا ويشهد على ما ذكر من كون المراد من اليقين
بالشيء على نحو الكناية مطلق الحجة ارادة ذلك من اليقين الاخر في الاخبار اعني اليقين
الناقض فانه يعم مطلق الحجة مجعلة كانت او مجعولة ولذا يجوز نقض اليقين بالنجاسة
مع الشك في بقائها باخبار العدل بالطهارة ويحكم على الطهارة بل الحكم بكل امارة
قامت على خلاف الحالة السابقة المتيقنة وعليه يكون الاستصحاب في مورد الامارات

ثانيا متيقنا على نحو التحقيق لا التقدير والفرض ومن باب التعبد لقيام الحجة عليه وهو الامارة
القائمة على ثبوت المستصحب كما هو الحال في الوجه السابق ومنه انه لا ريب في ظهور لفظ
اليقين في اخبار الباب في الموضوعية منه الذي له دخل في متعلق الحكم بخصوصه النقض
في الجملة ومعه لا مجال لارادة مطلق الحجة منه الا بالتصرف في لفظه بارادة المطلق ولو
كناية منه الموقوف على نصب قرينة دالة عليه المفروض عدمها او تنزيل الامارات
منزلة هذا النحو من القطع الذي له دخل في متعلق الحكم وقد عرفت في اوائل الكتاب
في مسئلة القطع عدم وفاء دليل اعتبار الامارات بحسب الدلالة على كلا التنزيلين تنزيل
الامارة ومؤديها منزلة القطع ومتعلقه بل لا نسلم دلالتها على تنزيل المؤدى منزلة
الواقع والمفروض انه لم يقم من الخارج ما يدل على تنزيل الامارات منزلة القطع
في المقام هذا واما جواز نقض اليقين بالامارات فلكونه نقضا باليقين حقيقة
وهو اليقين بثبوت الحجة في البين فان المراد من اليقين الناقض بقرينة حذف
متعلقه في اخبار الباب مثل قوله ولكن تنقضه بيقين اخر هو مطلق اليقين ولو
تعلق بالحجة القائمة على خلاف الحالة السابقة لا خصوص اليقين المتعلق بخلاف
الحالة السابقة وهذا بخلاف اليقين بالحالة السابقة المعتبر في الاستصحاب فانه
قد اخذ في تلك الاخبار مقيدا بتعلقه بثبوت شيء مثل الطهارة واشباهها وبالجملة
فالمدار على الاستظهار من تلك الاخبار ولذا لو استظهرنا منها كون المراد من اليقين في فقرة
الثانية كالاولى يقين خاص لا مطلق اليقين وهو اليقين بخلاف الحالة السابقة قلنا
بعدم جواز نقض اليقين بالامارات الشرعية فافهم فانه دقيق وبالتامل فيه حقيق و
لعل عدم تعرض الاصحاب لما ذكرناه من الاشكال والجواب للغفلة عما هو مؤدى ادلة اعتبار

الامارات

الامارات من جعل الحجية لا انشاء احكام ظاهرية ولذا لا ترى في كلمات المتقدمين عن
ذلك عينا ولا اثرا وانما تفطن له بعض من تأخر المنبه ره الثالث ان المستصحب كما
قد يكون جزئيا حقيقيا يشك في بقائه وارتفاعه كذا قد يكون كليا مشتركا بين فردين
او افراد كثيرة يشك في بقائه وارتفاعه بعد اليقين بثبوته وهذا يتصور على وجوه
لان الشك في بقاء الكلي قد يكون من جهة الشك في بقاء الفرد المحصل له واخرى
من جهة الشك في تعيين الفرد المتحقق في ضمنه الكلي وتردده بين ما هو مقطوع البقاء
ومتيقن الارتفاع وثالثة من جهة الشك في حدوث فرد اخر اما مقارن لحدوث
ما هو المقطوع ارتفاعه او لارتفاعه بحيث يوجب بقاء الكلي في ضمنه وعدم ارتفاعه
اما الوجه الاول فهو ما كان الشك في بقاء الكلي من جهة الشك في بقاء الفرد الذي كان
تحقق الكلي في ضمنه كالشك في بقاء مطلق الطلب المتحقق في ضمن الايجاب للشك في
بقاء الايجاب وعدمه فلا اشكال في جريان الاستصحاب بالنسبة الى الكلي لو فرض له اثر
يخصه لاجتماع اركان الاستصحاب فيه من اليقين السابق والشك اللاحق فيحكم عليه
بما له من الاثار ولا يستغني به عن استصحاب الفرد لترتيب ما له من الاثر الا على القول
بالاصل المثبت فان الفرد هو الكلي مع الخصوصية ووجود الكلي لا يستلزم وجود
الفرد الا عقلا من جهة العلم بانحصار وجوده في ضمنه فلا بد في ترتيب اثر الفرد
من استصحابه نعم يكتفى باستصحاب الفرد عن استصحاب الكلي لترتيب اثره المخصوص
به لان الكلي على ما حقق في محله عين الفرد وجودا ومتحد معه خارجا والاثر المترتب
عليه سار اليه عرفا بحيث يرى العرف ان الكلي اثر للفرد وتغايرهما عند التعقل غير
ضائر بعد وضوح كون العبرة بنظر العرف لا بالدقة العقلية ثم ان ما ذكرناه من جريان

الاستصحاب بالنسبة الى الكلي لترتيب اثره انما هو بالنظر الى امكانه لاجتماع شرائطه
واركانه والا فمع جريان الاستصحاب بالنسبة الى الفرد لا مجال لاستصحاب الكلي لا
لكون الشك في بقائه حسب الفرض من جهة الشك في بقاء الفرد ومسببا عنه ومن
المعلوم ان الاصل في السبب حاكم على الاصل في المسبب ومانع عن جريانه نعم لو فرض
عدم جريان الاستصحاب في الفرد كان لاستصحاب الكلي مجال كما لو فرض وجود فرد من
من طبيعتين على الاجمال وارتفاع احدهما فانه لا يمكن استصحاب وجود شيء من الفردين
لمعارضته باستصحاب وجود الاخر فح لا بد من استصحاب احد الكليين لو كان الاثر
له خاصة دون الاخر والا كان الاصلان ايضا متعارضان هذا ولكن يمكن ان يقال
بان تقديم الاصل في السبب على الاصل في المسبب انما هو فيما كان الترتب بينهما شرعيا كطهارة
الثوب بالنسبة الى طهارة الماء المغسول به فان الغسل بالماء الطاهر يوجب طهارة
الثوب المغسول به شرعا والترتب في المقام عقلي لا شرعي فان ترتب بقاء الكلي على
بقاء الفرد انما هو بحكم العقل من جهة العلم بتحقق الكلي في ضمن خصوص هذا الفرد و
ذلك واضح واما الوجه الثاني وهو ما كان الشك في بقاء الكلي من جهة الشك
في تعيين ما هو الموجود في ضمنه وتردده بين القصير المقطوع ارتفاعه والطويل المتيقن
بقائه فالحق فيه اجراء الاستصحاب فيه كان ذلك من قبيل الشك في المقتضي كا
الشك في بقاء الحيوان المردد بين ما يعيش سنة وما لا يعيش الا ثلثة ايام بعد
مضي ذلك الزمان او في الرافع كالشك في بقاء الحدث فيما لو كان الخارج بللا
مرددا بين البول والمني بناء على ما هو المحقق في اصل المسئلة من عدم الفرق بين الموردين
في حجية الاستصحاب خلافا لمن ذهب الى اختصاص موردها بالثاني كشيخنا الانصاري
قدس سره

قدس سره وح فيحكم ببقاء الحيوان والحدث في المثالين وبترتب اثر كل منهما عليه كعدم
جواز الدخول في الصلوة في المثال الثاني بناء على القول بكونه اثر النفس الحدث
الجامع بين الحدثين الاكبر والاصغر واما على القول بكونه من اثار نفس الخصوصيتين
فغاية الامر كون الرافع له في احدهما الوضوء وفي الاخر الغسل فيخرج المثال المذكور
عن المقام فكيف كان فلا مانع من اجراء الاستصحاب في هذا القسم ايضا لتحقق
كلا ركني الاستصحاب فيه من اليقين السابق والشك اللاحق بداهة صدق ان الكلي موجود
على حدوثه سابقا وقد شك في بقائه لاحقا ومن المعلوم عدم الحاجة في جريان الاستصحاب
الى ازيد من ذلك وكون الشك في تعيين الفرد المحقق في ضمن الكلي والحصل له لا
اصل فيه للتعيين غير قادح بعد ما عرفت من اجتماع اركان الاستصحاب في نفس الكلي وان الشك
في بقاء ما كان موجودا سابقا بذلك النحو من الوجود الذي كان له اولا لا بنحو آخر غاية
الامر كون الشك في كيفية وجوده وانه قصير او طويل ودعوى تردد الفرد الموجود في
ضمن الكلي بين ما هو مقطوع الارتفاع وما هو مشكوك الحدوث والاصل عدمه فلا
مجال للحكم ببقاء الكلي للقطع بارتفاعه اما وجدانا لو كان المحصل له هو الفرد القصير
او تعبدا لو كان المحصل هو الفرد الطويل المحكوم باصالة عدم حدوثه بعد فرض الشك
في حدوثه ولا شيء آخر غيرهما يبقى الكلي فاسدة لان ذلك لا يمنع جريان الاستصحاب
في نفس الكلي وانما يمنع عن جريانه في خصوص الفردين لاختلال اركان الاستصحاب من
العلم بالحدوث في كليهما والشك في البقاء في خصوص الفرد القصير فان قلت ان الشك
في بقاء الكلي وارتفاعه مسبب عن الشك في حدوث الفرد الطويل وعدمه بحيث لو احرز
كل من حدوثه وعدمه ولو بالاصل لارتفع الشك بالنسبة الى الكلي ولما كان مجال لاجرا

الأصلين فيه بداهة حكومة الأصل الجاري في السبب على الأصل الجاري في المسبب وحيث ان الشك
في حدوث ذلك الفرد وهو مسبوق بالعدم فالاصل عدم حدوثه وتوهم معارضته با
صالة عدم الحدوث في الفرد الآخر القصير فيجري الاصل في الكلي لوجود المقتضي وعدم المانع
من الاصل الجاري في السبب لابتلائه بالمعارض يدفعه منع جريان الاصل في الفرد القصير
لعدم ترتب الاثر عليه للقطع بارتفاعه بخلاف الفرد الطويل قلت ان بقاء الكلي وان
كان مسببا عن حدوث الفرد الطويل الا ان ارتفاعه ليس مسببا عن عدمه بل عن كون
الحادث هو الفرد القصير المقطوع ارتفاعه وقد عرفت انه لا اصل يوجب تعيين احد
الحادثين سلمنا كون ارتفاع الكلي مسببا عن عدم حدوث الفرد الطويل لا عن حدوث
الفرد القصير لكن نقول ان تقديم الاصل في السبب على الاصل في المسبب كما عرفت انما
هو فيما كان الترتب والاثر شرعيين كطهارة الثوب بالنسبة الى طهارة الماء ومن المعلوم
ان عدم الكلي ليس من الاثار الشرعية لعدم حدوث الفرد الطويل بل من لوازمه العقلية
التي لا يمكن ترتبها بالأصل الا على القول بحجية المثبت من الاصول هذا واما دعوى منع
معارضة الأصل في جانب الفرد القصير لعدم ترتب الاثر عليه ففيه انه ان اريد من عدم
الاثر عليه عدمه في حال الشك لفرض القطع بانتفائه على تقدير حدوثه فمسلم الا ان
ملاك المعارضة بين الاصلين وجودهما في زمان ولو فرض سقوط احدهما بعد ذلك
بانتفاء مورده كما هو الحال فيما لو سقط الأصل في احد اطراف الشبهة المحصورة لخروج
مورده عن محل الابتلاء فانه لا يحكم بجريان الاصل في الطرف الاخر الذي هو باق
في محل الابتلاء لبقاء المعارضة وان اريد به عدم جريان الاصل في طرف القصير رأسا
فانما يسلم ذلك فيما كان الفردان مشتركين في الاثر وكان الاختلاف بينهما بحسب الزيادة
والنقيصة

والنقصان كما لو تردد النجس بين الدم والبول وقلنا بكفاية المرة في تطهير الاول دون
الثاني فانه لا يجوز التمسك باصالة عدم كون النجس هو الدم لنفي اثره وهو وجوب
الغسل مرة لكونه مقطوعا به على كل حال واما لو كان الفردان مختلفين في الاثر وعدم
جريان الاصل في الفرد القصير فيحل المنع هذا كله مضافا الى امكان منع كون بقاء
الكلي وارتفاعه من لوازم وجود الفرد الذي هو في ضمنه وعدمه بل هو عينه فلا
يكون الشك فيه مسببا عنه ومع التسليم فلا نسلم كونهما من لوازم حدوث الفرد
الطويل وعدمه بل من لوازم حدوث الفرد القصير وعدمه المحرز بالاصل المثبت
للحكم ببقاء الكلي واما الوجه الثالث وهو ما كان الشك في بقاء الكلي مستندا
الى الشك في حدوث فرد آخر غير المقطوع ارتفاعه اما مقارنا لحدوث الفرد الاول
او لارتفاعه كان الشك في حدوثه بنفسه كما هو الحال في الموضوعات او بملاكه كما
في الاحكام لعدم تصور الشك في حدوث حكم مقارنا لحدوث حكم آخر [illegible] امتناع
اجتماع حكمين فعليين في موضوع واحد نعم لا مانع من اجتماع ملاك احدهما مع الحكم
بنفسه كما لو علمنا ارتفاع الوجوب بالنسخ مثلا وشككنا في بقاء كلي الطلب للشك
في حدوث ملاك الاستحباب مقارنا لحدوث الوجوب او لارتفاعه وصيرورته
فعليا بعد ارتفاع الوجوب وهذا بخلاف الموضوعات لامكان الحدوث فرد
مقارنا لحدوث الآخر وكيف كان ففي جريان الاستصحاب فيه مطلقا او عدمه او التفصيل
بين ما كان بحدوث الفرد المشكوك مقارنا لحدوث الاول او لارتفاعه وجوه
بل اقوال مبتنية على ان وجودات الافراد هل هو وجود واحد للكلي ووجوده في ضمن الواحد
بعين وجوده في ضمن المتعدد كي يكون الشك في حدوث الفرد الآخر شكا في بقاء الكلي

بذلك النحو من الوجود الثابت له اولا وانها وجودات متعددة له على انحاء مختلفة
متغايرة والحق هو الثاني بداهة ان كل فرد من افراد الطبيعي يحصل لها لا يحصل
الآخر فيتعدد الكلي خارجا حسب تعدد محصلاته ومحققاته كيف والازم عينية
الافراد باثرها مع تغايرها وعينية الطبيعي مع الافراد انما هي بحسب الحقيقة و
الماهية وان حقيقة الافراد بعين حقيقة كليها لا العينية بحسب الوجود والخارج
بداهة ان وجود الكلي في ضمن الواحد واحد وفي ضمن المتعدد متعدد ويشير
الى ذلك قوله ره وليس الكلي مع الافراد كالاب بل الآباء مع الاولاد وبالجملة
فاتصاف الشيء بالكلية وان كان باعتبار ذاته معراة عن قيد الوجود ذهنا و
خارجا الا ان وجوده في الخارج ليس على نحو واحد بل على انحاء عديدة متغايرة
حسب تعدد افراده وح فقد تبين ان الشك في حدوث الفرد الآخر مع العلم
بارتفاع الفرد الاول شك في حدوث الكلي بحدوث ذلك الفرد بنحو آخر غير النحو
الاول لا في بقائه لا حقيقة وبحسب الدقة ولا بنظر العرف الا ترى انه لو فرض
العلم بحدوث ذلك الفرد مقام الفرد الاول لم يكن ذلك بقاء للكلي الموجود
سابقا بل كان وجودا آخر له وعليه فلا يكون عدم الحكم بالبقاء نقضا لليقين
بالوجود بالشك فيه بل نقضا لليقين المذكور بيقين آخر وهو العلم بارتفاع الكلي
بذلك النحو من الوجود الذي كان له سابقا واما النحو الآخر فقد عرفت كون الشك في
حدوثه والاصل عدمه لا في بقائه كي يحكم به بالاستصحاب على العرف في جريان الاستصحاب
على كون الشك في البقاء كما لا يخفى وبهذا يفرق بين المقام وسابقه فان الشك في الكلي
انما هو في كيفية حدوث الحادث وانه على نحو يستمر ويدوم اولا بل يعدم فهو في الحقيقة شك
في بقاء

في بقاء الكلي بعد حدوثه قطعا بحيث لو يعلم كيفية حدوثه وانه على اي وجه من
الوجهين حكم عليه بالبقاء او بالارتفاع بخلاف المقام فان المعلوم ارتفاع الكلي بذلك
النحو الذي قد علم حدوثه وهو وجوده في ضمن الفرد الاول وحدوثه على النحو الآخر
مشكوك والاصل عدمه فان قلت قد يحكم ببقاء الكلي عرفا بعد حدوث الفرد
الآخر مسامحة فيكون الشك في حدوثه شكا في البقاء بالمسامحة العرفية ومن المعلوم
ان العبرة في باب الاستصحاب على المسامحة العرفية لا الدقة العقلية قلت لا اعتنا
بهذه المسامحة فان المراد من المسامحة التي هي المعيار في المقام هي المسامحة بالنظر
الى الدقة العقلية بان يكون الشيء بحسب الدقة على نحو وبحسب العرف على نحو آخر لا
بالنظر الى فهمهم ودقتهم العرفية بان يكون الشيء بلا نظرهم او بحسب نظرهم العرفي
على نحو لكنهم مع ذلك من باب المسامحة يحملونه على نحو آخر والمفروض ان حدوث الفرد
الآخر ليس بقاء لشخص الكلي الموجود اولا لا دقة ولا بنظر العرف بل هو وجود آخر
له خصوصا فيما لو احتمل حدوث الفرد الآخر مقارنا لحدوث الفرد الاول وتخلل العدم بين
الوجودين المانع عن الاستصحاب والتسامح العرفي في الحكم بالبقاء وقد عرفت انه لا عبرة
به اصلا وسيأتي مزيد توضيح لذلك ان شاء الله ومما ذكرنا ظهر انه لا مجال لما ذهب اليه
شيخنا الانصاري قده من التفصيل بين ما كان الشك في حدوث الفرد الآخر مقارنا لحدوث
الفرد الاول او لارتفاعه والحكم بجريان الاستصحاب في الاول نظرا الى ان احتمال
بقائه في الاحق عين الموجود سابقا دون الثاني وذلك لما عرفته من ان وجود
الكلي في ضمن المتعدد ليس على وجود واحد له كي يحتمل بقائه بذلك النحو الذي قد وجد
فيما احتمل مقارنته حدوث فرد آخر للفرد الاول بل وجودات متعددة فان الافراد وان كانت

ادعينا لوجود الكلي الا ان تعدده هنا يوجب تعدد وجود الكلي خارجًا ايضًا وحيث علمت ما لو كان الموضوع
للأثر شرعًا صرف وجود الكلي مع قطع النظر عن خصوصيته كونه في ضمن فرد دون فرد ما كان الأثر
مترتبًا على وجوده الخاص المقيد بكونه في ضمن فرد على نحو الاهمال لا التعيين لان الوجود المطلق
المعرى عن خصوصية الاضافة باقٍ عرفًا ما دام فرد من الافراد موجودًا ولا يكاد يرتفع
الا بعد انعدام تمام الافراد في تمام الأزمنة لكونه في مقابل العدم المطلق المتوقف
صدقه على عدم تحقق فرد منه في جميع الأزمنة وح فلو شك في حدوث فرد حال
وجود الكلي في ضمن الاخر وكان قابلًا للبقاء فلا مانع من استصحاب صرف وجود
الكلي اذا كان له اثر لعدم الاختلال في شيء من اركان الاستصحاب من اليقين
بالحدوث والشك في البقاء لان المفروض ان الفرد المشكوك على تقدير حدوثه في
نفس الامر يكون بقاء لوجود الكلي بالمعنى المذكور لا احداثًا له وهذا بخلاف ما لو كان
الاثر مترتبًا على صرف وجود الكلي بل على وجوده الخاص وهو وجوده في ضمن فرد
ما مهملة فانه بهذا المعنى غير قابل للاستصحاب فان المتيقن من وجوده سابقًا
مقطوع الارتفاع والمشكوك منه غير متيقن الحدوث سابقًا بل المقطوع عدمه
فيه بالأخير لأنه انما يتم بناءً على القول بوجود الطبيعي في الخارج بنفسه لا بوجود
افراده واما على ما هو التحقيق من وجوده بعين وجود افراده فلا لأن وجوده خارجًا
لا ينفك ح عن وجود افراده ولا معنى لاستصحاب وجوده الا استصحاب ما ثبت منه
في الخارج وتحقق وهو العين الخارجي المعبر عنه بالفرد وهو كما ترى في غاية الوضوح
وبالجملة فقد ظهر انه لا مجال للتفصيل المتقدم من الشيخ قده بل قد يؤيد ما ذكرنا من عدم
جريان الاستصحاب ح انتقاض القول المذكور بموارد عديدة لا يكاد يلتزم بها
منها ما لو

منها ما لو علم المكلف باشتغال ذمته بمقدار من الفرائض معينًا وشك في الزائد عليه بعد الاتيان
بالمتيقن فان اللازم ح استصحاب الاشتغال بالفريضة وترتيب جميع الآثار الشرعية
المترتبة على من كانت عليه فريضة كعدم جواز التطوع له على القول به وكذا لو علم باشتغال
ذمته بمقدار من الخمس او الزكوة او بمقدار من الدين وقد شك في الزائد بعد الاداء بما
المقدار المعلوم الى غير ذلك مما يكون من قبيل الاقل والاكثر الغير الارتباطيين ومنها ما لو
علم بوجود الحدث الاصغر وشك في حدوث الاكبر بعد الوضوء وقد حكي ايراد بعض ما
ذكرنا على الشيخ قده في مجلس بحثه وجوابه قده عن ذلك بالانحلال عن اشكال الا انه هذا
ولكنه قد يكون المستصحب امرًا مشككًا في الوجود اعني ماله الحركة بحسب الزمان او المكان
او المراتب يوجد في الخارج تدريجًا شيئًا فشيئًا ويكون عرفًا بجميع حالاته ومراتبه امرًا
واحدًا مستمرًا كالسواد فانه بجميع مراتبه ضعيفه وشديده الى ان يبلغ اقصى المراتب
كان يعد عرفًا شيئًا واحدًا وح فيمكن استصحابه لو شك في بقائه في ضمن مرتبة من مراتبه
بعد القطع بانتفاء مرتبة اخرى منها لأن الشك في حدوث تلك المرتبة في الحقيقة
شك في بقاء ماله المراتب اذ بقائه عرفًا انما هو بهذا المنوال والكيفية وكذا الحال بالنسبة
الى كل من الوجوب والاستحباب بناء على تصور المراتب لهما فيحكم ببقائهما بعد الشك في
بقائهما في ضمن مرتبة من مراتبهما وان علم انتفائهما في ضمن مرتبة اخرى هذا كله فيما كان
ماله المراتب كما عرفت امرًا واحدًا عرفًا بحيث يكون رفع اليد عن المتيقن سابقًا نقضًا
له بالشك عرفًا وان لم يكن كذلك بحسب الدقة العقلية بل كان وجوده في ضمن كل مرتبة غير
وجوده في ضمن الاخرى واما اذا لم يكن بحسب العرف امرًا واحدًا وان كان بالدقة كذلك كما لو
والاستحباب بالنسبة الى الطلب فان حقيقة الطلب في كل منهما محفوظة وليس بحسب الدقة

الامر يتبين منه نظيره من مراتب الوجوب والاستحباب الا ان العرف يعين كون الاثر لا اثرا الا

لا شيء واحد بنحو مرتبتين فلا مجال لاستصحابه فلو ثبت وجوب شيء وشك في بقاء الطلب

بعد ارتفاع الوجوب بحدوث ملاك الاستحباب حال حدوث الوجوب لا يمكن الحكم

ببقائه لعدم كون الطلب الحاصل في ضمن كل منهما شيئا واحدا بنظر العرف الذي هو المعيار

في باب الاستصحاب ثم لا يذهب عليك ان الكلي لو كان حكما جامعا بين حكمين كالطلب

الجامع بين الوجوب والاستحباب انما يجوز استصحابه فيما يجوز من الاقسام الثلثة المتقدمة

لو ثبت له اثر شرعي مترتب عليه كوجوب التصدق مثلا لو قلنا بترتبه على مجرد مطلوبية شيء

واما استصحابه لمجرد احراز المطلوبية من دون ان يكون هناك اثر يترتب عليه فلا فاندفع

بذلك ما استشكله بعض الاساطين من المعاصرين على ما حكي عنه دام بقائه من ان قضية

الاستصحاب كما استعرض في بعض التنبيهات هو جعل الحكم المماثل للمستصحب لو كان حكما

شرعيا او لاثره لو كان موضوعا لاثر شرعي ومن المعلوم عدم امكان جعل مفهوم الطلب

والشاير بنفسه الا في ضمن احد فرديه الوجوب او الاستحباب ضرورة عدم وجود الطبيعي

في الخارج الا بوجود افراده مع ان اللازم في مقام استصحابه من جهة كونه حكما شرعيا

جعله والشاير حيث لا يمكن جعله بنفسه بل يجعل احد فرديه لا يمكن استصحابه ووجه

الاندفاع ان عدم امكان جعله والشاير لا يمنع عن استصحابه فيما كان الغرض ترتيب

ما له من الاثر فيكون قضية استصحابه جعل اثره المترتب عليه لا جعله بنفسه كما هو الحال

في استصحاب ساير الموضوعات الخارجية الرابع لا شبهة ولا اشكال في جريان الاستصحاب

فيما يكون المستصحب امرا قارا مستمرا غير مقول بالتشكيك كالحيوانات والملكات ونظائرها واما

لو كان امرا غير قار ومتدرجي الحصول معقولا بالتشكيك كالحركة التي هي خروج الشيء عن القوة

الى الفعل

الى الفعل فقد يتوهم عدم جريان الاستصحاب فيه لعدم وفائه بما هو شرط من اتحاد

الموضوع في القضية المتيقنة والمشكوكة ضرورة تركبه عن وجودات متدرجة متصرمة

لا يكاد يتحقق له جزء الا بعد انعدام جزء آخر وانصرامه لان وجوده في الآن الثاني غير

وجوده في الآن الاول ففي كل آن من الآنات له وجود لم يكن له سابقا ولا يكون له

لاحقا فكلما يفرض الشك فيه فهو في الحدوث لا في البقاء لان الوجود السابق المقطوع

حدوثه قد علم ارتفاعه والوجود اللاحق مشكوك الحدوث سابقا ومحكوم بالاصل بعدم

حدوثه فاين الشك في البقاء المقتضي للحكم بالبقاء هذا ولكنك خبير بان مجرد ذلك لا

ليس مانعا عن جريان الاستصحاب بعد فرض ان وجوده بهذا النحو والكيفية وذلك

لان وجودات الاشياء ليست على نحو سواء فتارة يكون وجود الشيء على نحو الاستمرار بحيث

لا يضره انصرام بعض اجزائه كما هو الحال في الامور القارة المقولة بالتواطي واخرى بنحو لا

يضره ذلك لكون وجوده بهذه الكيفية فانصرام بعض الاجزاء في الزمان والزمانيات

لا يضر بصدق البقاء عرفا وكون الشك فيه شكا في البقاء لان بقاء كل من الموجودين بحسبه

فلا مانع من صدق النقض عرفا على رفع اليد عن اليقين السابق مع كون الشك فيه شكا في البقاء

كما لا يخفى ثم ان هذا كله في الحركة القطعية التي هي من الامور الغير القارة المتدرجة الوجود

واما في الحركة التوسطية التي هي عبارة عن كون الشيء بين المبدأ والمنتهى فلا اشكال في استصحابها

لكونها من الامور القارة توضيح ذلك ان الحركة التي هي عبارة عن كون الشيء في كل آن

قاطعا لحد من حدود المسافة وموجودا بوجودات متدرجة متصرمة تطلق على معنيين

باعتبارين فباعتبار قطعها في كل آن حدا من الحدود وانها مركبة من اجزاء متصرمة تطلق

عليها الحركة القطعية وليست منها ما هو الراسم في الحس المشترك وانما هو وجود على نحو لا

[illegible]

وباعتبار كون الشيء بين الحدين المبدء والمنتهى اي اول آن من آنات وجوده وبروزه
واخره يقال عليها الحركة التوسطية فهي بالمعنى الثاني من الامور القارة التي لا اشكال
في امكان استصحابها وبالمعنى الاول من الامور الغير القارة التي قد عرفت توهم الاشكال ٦١
في جريان الاستصحاب فيها والتفصي عنه بما لا مزيد عليه وقد ظهر مما ذكرنا حال الاستصحاب
مثل الليل والنهار اذا كان الشك في خروج الفلك عن قوس الليل والنهار بعد العلم
بكونه فيهما وانه لا مانع من استصحابهما وترتيب ما لهما من الاثار وان لم يمكن الحكم بكون
القطعة المشكوكة من المستصحب فيهما بالاستصحاب الا على نحو الاثبات وهكذا
الحال في كل امر تدريجي كان الشك فيه من جهة وصوله الى المنتهى وانه بعد في البين
واما لو كان الشك فيه من قبيل الشك في المقتضي بان كان الشك في الامر التدريجي من
جهة الشك في مقداره وكميته كما هو الحال في الشك في جريان الماء وسيلان الدم فيما ٦٢
لم يكن سبب الشك بلوغ الماء والدم انتهاء الحد بعد العلم بحدهما كما لو علم اقتضاء الماء
جريانه مقدار ساعة من الزمان وان عادة حيضها مثلا سبعة ايام وشك في بلوغهما
نهايتهما بل كان سبب الشك انه بقي في المخرج شيء من الماء والدم غير جار وسال ام لا
فانه قد يشكل في جريان الاستصحاب فيه نظرا الى عدم كون الشك فيه شكا في البقاء بل
في الحدوث فافهم ثم ان الامور التدريجية على حد غيرها من الامور القارة فيمكن فيه
استصحاب شخصها واستصحاب كليها فيما يجوز استصحاب الكلي فيها من الاقسام الثلاثة ٦٣
الماضية فان الشك في بقاء الكلي فيها ايضا قد يكون من جهة الشك في بقاء الفرد
المعين المحقق في ضمنه الكلي وارتفاعه كما هو الحال في المثال المتقدم من الشك في جريان
الماء وسيلان الدم بعد العلم بالمقدار الموجود منهما في المنبع والرحم وشك في حصوله
الفراغ

الفراغ عن السورة المعينة التي قد شرع فيها وقد يكون من جهة عدم تعيين الفرد
المحقق في ضمنه الكلي وتردده بين الباقي قطعا والزائل كذلك كما لو شك في كون السورة التي
قد شرع فيها من القصار او الطوال وان الماء الحاصل في المنبع بمقدار كر او كرين وقد
يكون من جهة الشك في حدوث فرد اخر مقارنا لحدوث الفرد الاول او لارتفاعه كما لو احتمل
اتصال كر اخر بالمنبع او الشروع في سورة اخرى بعد الفراغ من السورة الاولى في الكلام
فجريان الاستصحاب في كل من تلك الاقسام على نحو ما تقدم في المسئلة السابقة حذو النعل
بالنعل فيمكن استصحاب كل من الكلي والفرد فيما كان من قبيل الاول وترتيب ما لهما من
الاثار واستصحاب خصوص الكلي دون الفرد فيما كان من قبيل الثاني ولا يمكن استصحاب
شيء منهما فيما كان من الثالث كما لا يخفى ثم ان هذا كله حال الاستصحاب في الامور
التدريجية كالزمان والزماني في حد ذاتها وقد عرفت عدم الاشكال فيه بكون الشك
فيه شكا في البقاء واما لو اخذ الامر التدريجي كالزمان قيدا للفعل من افعال المكلف
كما لو تعلق الامر والتكليف بالجلوس في النهار او الامساك كذلك وشك في بقائه
وارتفاعه فقد يكون من جهة الشك في بقاء ذلك الامر التدريجي وارتفاعه كالشك
في مضي النهار وعدمه وقد يكون من جهة اخرى مع القطع بانتفاء ذلك الامر التدريجي
كاحتمال بقاء الحكم وعدم ارتفاعه بعد ارتفاع القيد لاحتمال ان يكون تعلق الامر به
من جهة مصلحة فيه بنفسه مستدعية لمطلوبيته وصيرورته اكمل الافراد لا انه
اصل المطلوب بحيث لا يكون ما عداه من الخالي من القيد مطلوبا اصلا وبعبارة اخرى
احتمال كون المطلوب متعددا وهو نفس العمل ووقوعه في ذلك الزمان فيلزمه بقاء
مطلوبية ذات العمل بعد مضي ذلك الزمان ايضا فان كان من قبيل الاول فلا اشكال

فى امكان استصحاب كل من القيد والمقيد وترتيب مالهما من الاثار فيستصحب تارة نفس
النهار وهو القيد فى المثال المتقدم ويترتب عليه اثره من وجوب الامساك او الجلوس
الى ان يحصل العلم بالخلاف واخرى ذات المقيد وهو الجلوس النهاري او امساكه ٥٨
فيقال انهما قبل الان كانا فى النهار والان كما كان ويترتب عليه ايضاً اثره من الوجوب
اللهم الا ان يق بمنع جريان الاستصحاب فيه مع امكان استصحاب نفس القيد لكون
الشك فيه مسبباً عن الشك فى بقاء القيد ومن المعلوم عدم جريان الاصل فى المسبب ٥٧
مع جريانه فى السبب ويجاب بان تقديم الاصل السببي انما هو فيما كان المسبب من اثار
السبب شرعاً ولوازمه كذلك كطهارة الثوب بالنسبة الى طهارة الماء المغسول به لا من
لوازمه عقلاً وبقاء المقيد من لوازم بقاء القيد عقلاً لا شرعاً وعليه فلا مانع من
استصحاب كل منهما وترتيب اثره عليه نعم لا يمكن الحكم بكون القطعة المشكوكة من
النهار او كون الجلوس والامساك واقعاً فى النهار بمجرد استصحابهما الا على القول بالاثبات
لان كون المشكوك من الزمان او الجلوس النهاري جزء السابقة امر لازم للحكم
ببقاءهما عقلاً وانما الثابت بالاستصحاب مجرد الحكم بالبقاء تعبداً لترتيب ما له من الاثر
شرعاً عليه وحينئذ فلو كان هناك اثر مترتب على مجرد تحقق النهار والامساك النهاري
وثبوتهما يترتب على المشكوك بالاستصحاب بخلاف ما لو كان الاثر مترتباً على كون المشكوك
جزءاً من المتيقن فانه لا يكاد يترتب عليه اصلاً اللهم الا ان يدعى خفاء الواسطة بحيث
لا يراها العرف واسطة بل يرون اثر الواسطة اثراً لذيها فانه ح يمكن القول بترتيبه ٥٨
ايضاً كما سياتى تفصيله انشاء الله تعالى هذا وان كان من قبيل الثاني وهو كون جهة الشك
احتمال التعدد فى المطلوب فهو ايضاً على قسمين لان الزمان قد يؤخذ قيداً لما هو الموضوع
الحكم

الحكم مثلاً بان يكون الجلوس المقيد بالنهار محكوماً بالوجوب وقد يؤخذ قيداً لما هو
الموضوع ظرفاً لثبوت الحكم من غير دخل له فى موضوعه بل يكون ذلك ملحوظاً على نحو الاطلاق
فان اخذ قيداً فلا مجال لاستصحاب الحكم بل لابد من استصحاب عدمه لعدم الاتحاد فى القضية
المتيقنة والمشكوكة فان المتيقن هو وجوب صلوة النهار مثلاً مقيداً بذلك القيد والمشكوك
هو وجوب صلوة الليل مثلاً وهو غير جائز لان استصحاب حكم موضوع لموضوع اخر لان الثابت بادلة
الاستصحاب هو استصحاب الحكم الثابت لموضوع فى بعض حالاته الى حالة اخرى له فقد شك
فى بقاء الحكم فيها والشك فى المقام شك فى حدوث الحكم للموضوع الاخر بعد القطع بعدم
له سابقاً فيستصحب وتوهم ان الموضوع وان اخذ مقيداً الا انه يصح مع ذلك نسبة
الحكم الى الموضوع مهملة لبداهة وجود المطلق فى ضمن المقيد فيق ان ذات الجلوس مثلاً كان
واجباً قبل الزوال فيحكم ببقائه بعد الزوال بالاستصحاب ويقع التعارض بين الاستصحابين
فاسد لانه ح من قبيل القسم الثالث من الاستصحاب الكلي وقد عرفت عدم جريان
الاستصحاب فيه فان المتيقن سابقاً الوجوب المتعلق بالجلوس فى ضمن المقيد وهو
الحاصل منه قبل الزوال والمشكوك هو الفرد الاخر منه المشكوك حدوثه وهو الوجوب
فى ضمن الجلوس بعد الزوال ولا ريب ان الاصل عدمه هذا وان اخذ الزمان ظرفاً
بان كان المطلوب هو الفعل فى الزمان لا مقيداً به كان الامر بعكس السابق فلابد من
استصحاب نفس الحكم دون عدمه لاتحاد الموضوع عرفاً بعد فرض الاطلاق فيه
الموضوع وعدم تقييده بالزمان غاية الامر جعل الزمان ظرفاً لثبوت الحكم و
القول بان الموضوع وان كان ذات الفعل وهو باق عرفاً فى كلا الزمانين الا انه يصح ان
يق ان الفعل فى الزمان الثاني مقيداً به لم يكن واجباً سابقاً مثلاً لفرض تعلق الوجوب

المتوهم هو الفاضل المعاصر الشيخ عبد الكريم اليزدي ادام ظله

القائل هو الفاضل النراقي قدس سره

الى ذات الفعل لا المقيد والان كما كان بالاستصحاب فيعارض ذلك استصحاب الحكم

بل نقم عدم التعارض بين الاصلين فان علم ثبوت الحكم لشئ بعنوان لا ينافي

ثبوته بعنوان اخر فوجوب الفعل من حيث هو من غير تقييد بالزمان لا ينافي عدم

وجوبه مقيداً بالزمان ومما ذكرنا ظهر فساد ما توهم بعض المحققين قدس سره

من الحكم بتعارض الاستصحابين وهو استصحاب كل من الحكم وعدمه في المقام

مطلقا كان الزمان قيدا لموضوع الحكم او ظرفا لثبوته لوضوح الفساد بما عرفت من كون

الاستصحابين متعاكسين بحسب المورد ففيما يجري فيه استصحاب الحكم لوحدة الموضوع

كما لو كان الزمان ظرفا لا قيدا لا يجري فيه استصحاب العدم وكذلك العكس ولعل منشأ

التوهم حسبان تحقق ملاك كل من الاستصحابين في البين من وحدة الموضوع عرفا

وتعدده عقلا ودقة والغفلة عن انه لو تم فانما يسلم فيما كان الزمان ظرفا لثبوت

الحكم لا قيدا لموضوعه لعدم اتحاد الموضوع في القضية المتيقنة والمشكوكة لا عرفا

ولا دقة هذا مضافا الى ما مر مرارا من كون العبرة في باب الاستصحاب على النظر العرفي

لا الدقيق العقلي ولا الاعم منهما لعدم امكان الجمع بينهما لتنافيهما فلا مجال لتوهم

ارادتهما معا من ادلة الاستصحاب لعدم امكان الجمع بين المتنافيين بلحاظ واحد

وليس في البين ما بمفهومه يعم كلا المعنيين كي يكفي لحاظه عن كلا اللحاظين اللهم الا ان

يدعى عموم النقض المأخوذ في الاخبار بما له من المعنى لغة لكلا النظرين لصدقه

بذلك المعنى على ما هو نقض عرفا كصدقه على ما هو كذلك دقة ح فلو صدق النقض عرفا

ولم يصدق عقلا ودقة كما في المقام تعارض الاستصحابان فافهم ثم ان المحقق

المذكور قده قد حكم بتعارض الاستصحابين في موارد منها ما لو شك في بقاء الطهارة

بعد خروج

ومن هيهنا ارتفع ما يرى

بعد خروج المذي فحكم بمعارضة استصحابها لاستصحاب عدم جعل الشارع الوضوء

سببا للطهارة ومنها لو كان الشك في طهارة الثوب بعد غسله مرة واحدة فجعل استصحاب

نجاسة الثوب معارضا لاستصحاب عدم كون ملاقات النجس سببا للنجاسة بعد الغسل مرة

واحدة وهو كما ترى لان المعارضة المذكورة انما تصح لو كان الشك في بقاء كل من الطهارة

والنجاسة من قبيل الشك في المقتضي دون الرافع ولا اشكال في عدم تصوير الشك في المقتضي

فيهما لبداهة بقائهما الى الابد بعد تحقق اسبابهما ما لم يرفعهما رافع فمتى شك في بقائهما فانما

بعد تحقق المقتضي لهما فانما هو لاجل الشك في الرافع والا فوجود المقتضي لبقائهما الى

الابد معلوم نعم لو فرض الشك في المقتضي فيهما امكن استصحاب عدم سببيتهما لكون الشك

ح في السببية والاصل عدمها وبالجملة فلا مجال لاستصحاب عدم سببية الوضوء للطهارة

وكذا عدم سببية الملاقات للنجاسة بعد كون الشك في الرافع وعدم امكان الشك في المقتضي

التنبيه الخامس لا ينبغي الاشكال في صحة الاستصحاب في الاحكام المعلقة كالاحكام

المطلقة فلو ثبت حكم لشئ في بعض حالاته معلقا على امر غير حاصل او فقد امر حاصل

وقد شك في بقاء ذلك الحكم في بعض حالاته الطارية عليه مع فرض كون التعليق

بالنسبة الى الحكم نفسه لا الموضوع صح استصحابه كاحكامه المطلقة الثابتة له قبل طرو

تلك الحالة والسر فيه لان المستفاد من تعريف الاستصحاب وادلة الباب كون العبرة

في جريان الاستصحاب بثبوت المستصحب سابقا والشك في بقائه لاحقا بعد فرض قابليته

وصلوحه للبقاء وكونه مما يناله يد الجعل اما من جهة كونه بنفسه حكما شرعيا او موضوعا

للحكم الشرعي مع كون الترتب بينهما شرعيا والفرض عدم الاخلال في الحال الثاني من

المذكورات نعم قد يتوهم المنافاة بين اعتبار الثبوت في المستصحب وكونه في المقام معلقا

على تقدير غير حاصل نظرا الى عدم تحقق المعلق قبل حصول ما علق عليه وفيه ان قضية
الاستصحاب كما لا يخفى استصحاب ما اثبته الدليل سابقا الى اللاحق المشكوك لشمول الدليل
له لقصوره عن الاثبات الا في السابق مع بقاء الموضوع فيه عرفا فيكون على هذا التقدير
بمنزلة عموم الدليل واطلاقه في اثبات الحكم لكلا الحالتين ولو توسعة دائرة الموضوع بعد
كونه بمقتضى اصل الخطاب ضيقا وح فلا يتفاوت الامر بين ان يكون الثابت بالدليل
في السابق حكما مطلقا غير معلق على شيء او معلقا عليه لكونهما نحوان من ثبوت الحكم آخر
بل الاظهر ان الحكم المعلق ايضا شيء يصدق عليه انه ثبت وتحقق سابقا وقد شك فيه
لاحقا والعبرة في الاستصحاب على ثبوت المستصحب سابقا وتحققه كذلك ولذا لا يصح
الحكم بثبوت ذات المعلق واستصحابه قبل حصول ما علق عليه لو شك في ثبوته لطرو بعض
الحالات لعدم ثبوته في الحالة السابقة الا معلقا على تقدير غير حاصل فكيف يحكم
بثبوته في اللاحق مع عدم ثبوته وبالجملة مقتضى الاستصحاب استصحاب الحكم الثابت
سابقا بذلك النحو الذي قد ثبت مطلقا او معلقا وجريه الى زمان الشك والمستصحب في
المقام حكم ثابت غاية الامر ثبوته على نحو التعليق فيصح استصحابه وعدم ترتيب الاثر الشرعي
المترتب في استصحاب الموضوعات غير ضائر في المقام لكون المستصحب فيه حكما شرعيا
يصح استصحابه من غير احتياج الى ثبوت اثر له لامكان جعل مثله من الشارع بخلاف
ما لو كان موضوعا من الموضوعات فانه يشترط فيه ذلك لعدم امكان جعل المستصحب
بنفسه فلا بد فيه من اثر مترتب عليه شرعا ليجعل من الشارع وكون الاستصحاب
قاعدة عقلية لا ينافيه على كون المستصحب في المقام حكما عقليا العدم فعليته قبل حصول
المعلق عليه لان المستصحب وان لم يكن في القضية المتيقنة حكم العقل فعلا الا انه في القضية المشكوكة

يكون

يكون كذلك بعد حصول المعلق عليه كما هو الحال بالنسبة الى الحكم حال اليقين فان الثابت فيه
ليس حكم العقل فعلا بل بعد حصول المعلق عليه مع كونه حكما عقليا فان قلت لو كان للمشكوك
سابقا حكم آخر مطلق غير الحكم المعلق لم يبق مجال للاستصحاب المعلق لمعارضته باستصحاب الحكم
المطلق فاستصحاب حرمة العصير العنبي على تقدير غليانه بعد صيرورته زبيبا معارض باستصحاب
حليته المطلقة وبعد التعارض يتساقطان قلت قبل حصول المعلق عليه فلا اشكال في عدم المنافاة
بين ثبوت حكمين احدهما مطلق والآخر معلق على تقدير غير حاصل فضلا عن استصحابهما لعدم
المضادة بينهما على هذا التقدير فلا تعارض في الحكم بثبوتهما بالاستصحاب كثبوتهما سابقا وحال
اليقين وكذلك الحال بعد حصول المعلق عليه ~~بل الاظهر كون المعلق عليه~~ بل الاظهر كون المعلق
عليه لاحد الحكمين غاية للحكم الآخر فبعد تحققه يكون المعلق منجزا ويرتفع المطلق المغيى
بحصول المعلق عليه فالحلية في مثال العصير وان كانت مطلقة غير معلقة على شيء بخلاف
الحرمة المشروطة بحصول الغليان الا انها مغياة بحصول الشرط المعلق عليه الحرمة وبعد
حصوله يرتفع الحلية المطلقة ويثبت المعلق مطلقا لعدم المانع من اطلاقه بعد حصول
شرطه وح فالشك في بقاء المعلق بعد طرو بعض الحالات الموجبة للشك كصيرورة العنب
زبيبا متحد مع الشك في بقاء الموضوع على ما كان عليه سابقا وقبل طرو تلك
الحالة من ثبوت الحكمين لو وجد احدهما بما علق عليه الآخر فمقتضى استصحاب المعلق بعد طرو
تلك الحالة وحصول المعلق عليه هو الحكم بتنجزه فعلا وارتفاع المطلق لحصول غايته فيحكم
حرمة عصير الزبيب وعدم حليته بعد الغليان بالاستصحاب لان مقتضى كيفية ثبوت
الحكمين كما عرفت ارتفاع المطلق منهما بعد تحقق ما علق عليه الآخر كان ثبوت المعلق بحكم
مستقلا وبالاستصحاب لان فعلية المعلق بعد حصول المعلق عليه وان كان لازما عقليا

لثبوت المعلق قبله الا انه لازم الاعم لزمن ثبوته واقعا او بالاستصحاب وبالجملة فقد
تلخص مما ذكرنا عدم المعارضة بين الاستصحابين كنفس الحكمين مطلقا لا قبل حصول المعلق
عليه لعدم فعلية المعلق منهما ولا بعد حصوله لارتفاع المطلق بذلك وصيرورة المعلق
منجزا هذا وقد يجاب عن اصل اشكال المعارضة بحكومة الاصل في جانب المعلق على الاصل
في جانب المطلق لكون الشك في بقائه بعد حصول المعلق عليه مسببا عن الشك في ثبوت
المعلق قبل حصول المعلق عليه لا بعد حصوله والا فهما متضادان لا ترتب بينهما اصلا
فالترتب انما هو بين كل من ثبوت المطلق وعدمه بعد حصول المعلق عليه وبين ثبوت
المعلق قبل حصول المعلق عليه وعدمه وبعبارة اخرى الشك في المطلق في الزمان
اللاحق وهو حصول المعلق عليه ناش عن الشك في المعلق قبل ذلك والا فمع اتحاد الزمان
لا يكون بينهما ترتب اصلا بل التضاد انما كان ذلك بعد حصول المعلق عليه وعدمه ان كان
قبل حصوله ولا ريب انه بعد الحكم بثبوت المعلق قبل حصول المعلق عليه وهو حال
الزبيبية بالاستصحاب يرتفع الشك وكون الترتب والملازمة عقليا لا شرعيا غير قادح
بعد كون المترتب عليه اعم من الواقع الحقيقي والجعلي بحكم الاستصحاب كما في المثال فان
نفي الاباحة بعد الغليان من لوازم الحرمة التعليقية وآثارها مطلقا كان ثبوتها
بدليل خاص او بالاستصحاب وفيه ما عرفت من انه كما لا ترتب شرعا بين ثبوت المطلق
وعدمه وبين ثبوت المعلق وعدمه فكذلك عقلا بل الشك في بقاء المطلق متحد خارجا
مع الشك في بقاء الموضوع على ما هو عليه من ثبوت حكمين له معلق ومطلق مغيى على ما
علق عليه الاخر ولازم استصحاب المعلق هو الحكم بارتفاع المطلق بعد حصول المعلق عليه
لكونه غاية للحكم المطلق كما عرفت فلم يجتمع حكمان فعليان في زمان من الازمان لزم
اجتماعهما

اجتماعهما وفعلية المطلق لم يكن الاخر فعليا لاناطة فعليته على حصول المعلق عليه
بعد حصوله يرتفع المطلق لكونه بحسب الغرض مغيى بحصول ما علق عليه الاخر فافهم وتدبر حتى لا
يختلط عليك الامر التنبيه السادس مقتضى عموم ادلة الباب عدم الفرق بين ما كان
المشكوك فيه من احكام هذه الشريعة او الشريعة السابقة لو كان منشأ الشك احتمال
ارتفاعه بنسخ هذه الشريعة وذلك لبداهة صدق الشك في البقاء والارتفاع بعد العلم با
لحدوث ومن المعلوم عدم اناطة الاستصحاب على امر زائد عليهما فالمقتضي للاستصحاب في
المقام من العمومات موجود والمانع مفقود نعم يتوقف صحته على القطع بحجيته فعلا وذلك لا يكون
الا باحد امرين الاول العلم بحجيته في كلتا الشريعتين وانها من احكامهما معا فانه يعلم حينئذ
بحجيتها في الشريعة اللاحقة والثاني العلم بحجيته في خصوص الشريعة اللاحقة دون السابقة لعلمه
على هذا التقدير بكون المستصحب في حقه حكما فعليا اما واقعيا لفرض عدم تحقق النسخ او ظاهريا
لفرض تحققه ولا يكفي فيه الحكم العقلي بحجيته لو فرض استقلاله بها لبداهة عدم حجيته في الاحكام
الشرعية الا بعد امضاء الشارع لها لجواز عدم اعتنائه بطريق قد سلكه العقلاء ونصب طريق
خاص في مقام امتثال احكامه ثم ان ما يتوهم صلوحه مانعا عن الاستصحاب بحيث امور احدها
ان المتيقن ثبوت تلك الاحكام في حقه هو اهل الشريعة السابقة واما اللاحقة فالمقصود
اجراء الاستصحاب في حقهم فلا يفقد حصل التغاير بين الموضوع من المتيقن والشاك و
المعلوم عدم جواز انسحاب حكم موضوع الى موضوع اخر وخروجه عن حقيقة الاستصحاب
وثانيها انه لا يقين سابقا بثبوت المستصحب لاهل الشريعة اللاحقة بل المقطوع عدمه
فلم يكن الشك فيه شكا في البقاء بل في الحدوث ومقتضى الاصل فيه العدم ثالثها العلم
بنسخ الشريعة السابقة باللاحقة ومعه لا مجال للاستصحاب كما لا يخفى رابعها المحكي عن المحقق

القمي قدس سره من انه انما يصح بناء على القول بكون حسن الاشياء وقبحها ذاتيا ولا نقول به
لان التحقيق كونهما بالوجوه والاعتبار والظاهر ان مراده لو كان ذات الاشياء بنفسها
مقتضية لهما الا كونها علة تامة والا فلا يعقل معه الشك في النسخ لا ستقالة الترجح وعليه
يكون حاصل مرامه انه على القول بكون الحسن والقبح في الاشياء ذاتيا بمعنى كونها مقتضية
لهما امكن الاستصحاب في الحال لكون الشك فيه على هذا التقدير شكا في وجود المانع
وهو النسخ مع احراز ثبوت المقتضي وهو الذات واما على القول بكونهما بالوجوه والاعتبار
كما هو التحقيق فلا لرجوع الشك فيه ح في وجود المقتضي لا المانع لاحتمال ان يكون
الزمان من الاعتبارات التي لها دخل في الاتصاف بالحسن والقبح فبعد انصرامه لا مقتضي
لهما حتى يصح الاستصحاب وانت خبير بعدم صلاحية شيء منها للمنع عن جريان الاستصحاب
اما الاول فلبداهة ان الاحكام الشرعية لا يختص بمكلف دون اخر وبطائفة دون اخرى
وذلك لثبوت تلك الاحكام لكل فرد من افراد المكلفين على نحو القضية الحقيقية بمعنى كل
من يصلح لتعلق التكليف به كان حاضرا في مجلس الخطاب او غائبا موجودا كان او معدوما
نظير قولنا كل حيوان جسم او متحرك بالارادة واشباه ذلك لا القضية الخارجية بان
يكون المكلف بتلك الخطابات خصوص الموجودين الحاضرين في زمن الخطاب حتى يحتاج
في سرايتها الى الغائبين والمعدومين الى دليل الاشتراك غير الاستصحاب من الاجماع والاخبار
كما قيل كيف والا لما صح استصحاب الاحكام الثابتة في هذه الشريعة ولا استصحاب عدم النسخ
لعدم ثبوتها الا في حق الموجودين الحاضرين فلا يمكن استصحاب ما ثبت من احكامهم الى
غيرهم من المعدومين لعدم جواز سراية الحكم الثابت لموضوع الى موضوع اخر قطعا
وبالجملة فالوجه في جريان الاستصحاب في امثال المقام اخذ الموضوع على نحو القضايا
الحقيقية

الحقيقية فيشمل بعمومه لجميع الافراد من الموجودين او من يوجد من طبقات المعدومين بلا تفاوت
اصلا وغاية الامر كون تلك الاحكام بالنسبة الى الموجودين احكاما فعلية وبالنسبة الى غيرهم
من المعدومين احكاما انشائية ايقاعية تتوقف فعليتها على وجود كل طبقة منهم وح كما
ظهر الجواب عن الوجه الثاني ايضا فان الشك على هذا التقدير ليس شكا في الحدوث بل في
البقاء لعدم اختصاص الاحكام الشرعية من لدن ادم ثم الى زمان نبينا صلوات الله و
سلامه عليه وعلى اله الطيبين الطاهرين بالموجودين في زمن الخطاب وشمولها لكل فرد من افراد
المكلفين الى يوم الدين وح فلا شبهة في صدق اليقين بثبوت تلك الاحكام والشك في
بقائه وعدم فعليتها في حق المستصحب بل في حق الحاضرين غير قادح بعد ما عرفت من عدم لزوم
كون المستصحب حكما فعليا في حق الشاك سابقا وكفاية بلوغه تلك المرتبة ولو بالاستصحاب
لعدم الدليل على اعتبار اليقين بثبوت المستصحب فعلا في حق الشاك فالالتزام به التزام بلا
ملزم بل المعتبر هو اليقين بالثبوت في الجملة ولو بكونه احكاما انشائية ايقاعية صالحة للبلوغ
الى مرتبة الفعلية لولا طرو المانع كالنسخ وحيث يحتمل طرو المانع لطرو بعض الحالات وتم بعض
ادلة تلك الاحكام لقصورها عن الدلالة من جهة الاجمال لا بد من الحكم بالاستصحاب بسرايتها
بالاستصحاب بتمام العموم ما يقصر عن الدلالة لشمول المشكوك هذا مضافا الى النقض بالاستصحاب
الجارية في هذه الشريعة فيما لو كان الشك في اول البلوغ فان المستصحب لم يعلم ثبوته سابقا
في حق المستصحب لحدوث الشك حسب الفرض في اول بلوغه فيكون شكا في الحدوث لا في البقاء و
الاصل عدمه واما الثالث فلان العلم بالنسخ ان كان اجمالا او تفصيلا لا يمنع عن الاستصحاب
اما تفصيلا فلان العلم التفصيلي بنسخ شيء من احكام الشريعة السابقة لا يستلزم نسخ
جميع احكامها المانع عن الاستصحاب فيكون الباقي مشكوكا بالشك البدوي لا مانع من استصحابه وعدم العلم

بنسخها بجميع احكامها مكابرة وعناد وما احتمال الالتزام مضافا الى عدم تعلق الحكم بعدم جريان الاستصحاب
فى هذه الشريعة بعد العلم بنسخ بعض احكامها يمكن فرض الكلام فيما كان متعلق الشك
خارجا عن اطراف العلم اما لكون الشك الموجب للاستصحاب ابتدائيا وقبل طرو العلم اجمالا
بالنسخ كما لو كان المستصحب من اهل الشريعة السابقة وعلم ببعث رسول جديد ولم يعلم
نسخ شريعته للشريعة السابقة بل يحتمل للشك كونها متممة لها او لكون المشكوك زائدا
على المعلوم بالاجمال للعلم التفصيلي بنسخ مقدار لا يزيد عليه المعلوم بالاجمال و
اما الرابع فبعد الغض عن الاستصحابات الجارية فى هذه الشريعة مع كون الشك فى
جميعها كما ذكرنا فلان المقتضى ان مقتضى عموم ادلة الباب من الاخبار كما عرفت حجية
الاستصحاب مطلقا كان الشك فى المقتضى او فى الرافع هذا وقد يجاب عن الاولين كما فى رسائل
شيخ مشايخنا المرتضى عطر الله مضجعه تارة بامكان فرض شخص واحد مدرك للشريعتين
كى يتم اركان الاستصحاب فى حقه من اليقين بثبوت الشريعة السابقة فى حقه سابقا و
الشك فى ارتفاعه باحتمال نسخها بالشريعة اللاحقة وتعميم الحكم الثابت فى حقه بالاستصحاب
بالنسبة الى غيره ممن ادركه ولم يدرك الشريعة السابقة بالاجماع على الاشتراك وان
اهل العصر الواحد لا يكاد يختلفون فيه واخرى بان الموضوع للاحكام الشرعية
الطبايع الكلية لا الافراد الخارجية كما ان الملكية فى باب الزكوة والوقف لنفس الكلي
والطبيعة دون الافراد ومن المعلوم وجود الطبيعة فى جميع الازمنة وفى كلاهما
الجوابين نظر اما فى الاول فلان ادلة الاشتراك لا تدل على تسرية مثل هذا الحكم مما
ثبت بملاك خاص الحاصل ليس فى غيره ذلك الملاك والحكم الثابت لمدرك الشريعتين انما ثبت
فى حقه بملاك تحقق اركان الاستصحاب فيه من اليقين بالثبوت سابقا والشك فى البقاء
لاحقا

لاحقا ومقتضى ادلة الاشتراك عدم التخصيص لشخص خاص وتعميمه لكل من اجتمع فيه
تلك الاركان بمعنى ان يكون متيقنا وشاكا لا لكل احد ولو لم يكن كذلك الا ترى انه لو ادى
اجتهاد مجتهد الى حكم لا يحكم بثبوته فى حق آخرين من المجتهدين ما لم يؤد اجتهادهم
اليه وذلك فى غاية الوضوح وتوجيه بعضهم بان الارتباط المعلوم الذى يوجد
فى زمان المدرك للشريعتين متيقن بحكم المدرك سابقا وانه الشريعة السابقة
ويشك فى بقائها وارتفاعها بالشريعة اللاحقة فيحكم بادلة الاستصحاب ببقائها فى حقه
ثم يحكم بثبوت المستصحب فى حق نفسه وغيره من المدركين له اتم نظرا الى ادلة الاشتراك
والملازمة الثابتة بالشرع بين ثبوت الحكم لشخص وثبوته لآخرين ممن هو فى عصره
وبعبارة اخرى الحكم الذى يثبته المعلوم للمدرك بالاستصحاب يجعله موضوعا له
لثبوت الحكم فى حقه وحق غيره بادلة الاشتراك وعليه يكون الاستصحاب الجارى لاثبات
حكم المدرك من قبيل الاصول الجارية فى الموضوعات نظير ما اذا شك فى بقاء مانع
اليقين بثبوتها فى السابق فيحكم بالبقاء بالاستصحاب ويترتب عليه جواز الاقتداء و قبول
الشهادة وغير ذلك من الاحكام الشرعية غير مفيد لان غاية ذلك كما عرفت كون المجرى
للاستصحاب هو المعلوم لا خصوص المدرك للشريعتين ومن المعلوم ان ثبوت الحكم
فى حقه سواء كان المجرى للاستصحاب هو نفسه او غيره ليس الا لملاك كونه متيقنا بثبوته
سابقا وشاكا فيه لاحقا وبعد القول بعدم جواز التعدى والسراية الا بالنسبة الى من
وجد فيه الملاك كيف يحكم بثبوت المستصحب فى حق غيره مع عدم تحقق الملاك بالنسبة
اليه وليس الملاك مجرد اليقين بالثبوت ولو فى حق الغير والشك فى البقاء بل اليقين
به فى حق من يراد ثبوته فى حقه كيف والا كان مجرد الاستصحاب كافيا فى اثبات الحكم فى حق

المعدوم من دون احتياج الخصم دليل الاشتراك وهو كما ترى لا يلتزم به الخصم هذا
والصواب ان يقال بكفاية الاستصحاب في اثبات الحكم في حق غير المدرك للشريعتين
بعد ضم دليل الاشتراك كان المجرى للاستصحاب هو المدرك لشا وغيره من المعدومين
المدرك بنابه ولا يضره عدم تحقق الملاك من اليقين بالثبوت سابقا والشك فيه
البقاء لاحقا بالنسبة الى غير المدرك واختصاصه به هذا مع بداهة عدم كون ذلك
ملاكا لثبوت الحكم واقعا في حق المدرك بلا اثباته والا فالملاك لثبوته واقعا ليس الا
المصالح والمفاسد الواقعية لا كون المكلف متيقنا بالحدوث شاكا في البقاء وح فنضم
ادلة الاشتراك في التكليف وان الحكم الثابت لشخص لا يختص به بل يشترك فيه جميع
افراد المكلفين الموجودين في عصره وان كان يخصه ملاك الاثبات يتم المطلوب نعم
لو كان ملاك ثبوت الحكم مختصا بالشخص لم يمكن تسرية الحكم الى من لا يوجد فيه الملاك
هذا واما قضية عدم حجية راى احد المجتهدين فانما هو لتطرق احتمال الخطأ وعدم
اصابته رأيه عند الاخر والا فمع القطع بالاصابة وانه لا يكاد يؤدى اجتهاده الى
ما ادى اليه اجتهاد الاخر لا وجه للمنع اصلا كما لا يخفى واما في الثاني فلان حقيقة
التكليف ليس الا البعث والزجر المستتبعان للمثوبة والعقوبة ولا شك ان البعث
والزجر وكذا ما يستتبعانه من الثواب والعقاب لا يكاد يتعلق ويتوجه الا الى الاشخاص
والافراد دون الطبيعة بما هى هى وانما جعلها متعلقا للتكليف في الخطابات الشرعية
فللاشارة الى ما هو الموضوع والمتعلق واقعا وكونها الزوما لتصور الافراد المتكثرة
تحتها مع كونها لعدم تناهيها لا يمكن لحاظها وتوجه الخطاب اليها فلوحظ ما هو
جهة لها ومراة لتصورها وهو الطبيعة المطلقة وبما ذكرنا ظهر لك بطلان القياس
بجعل

بجعل الملكية للفقراء في باب الوقف والزكوة وكذا المملوكية في بيع الصاع من الصبرة الى
غير ذلك مما يكون للكلى بنحو اعتبار خاص وان الفارق عدم امكان تعلق التكليف
الذي هو في الحقيقة عبارة عن البعث والزجر وكذا ما يستتبعانه من الثواب والعقاب
بالطبيعة بخلاف المذكورات لصحة تعلق الملكية وكذا المملوكية بنفس الطبيعة حقيقة
وتعلقها بالافراد انما هو باعتبار اخر ومعونة زائدة على اصل جعل الملكية مثل اعطاء
المتولى او من وجب عليه الزكوة المال او الوقف لفقير خاص او تعيين البايع الصاع
البيع من الصبرة وبالجملة فلا معنى لجعل الموضوع للاحكام الشرعية هو الطبايع كلية
اللهم الا ان يوجه بما ذكرناه من جعل الكلى لزوما للافراد هذا وقد تلخص من جميع
ما ذكرناه صحة استصحاب الشريعة السابقة كالا حقة لو شك في نسخها بالثانية فيحكم
ببركة الاستصحاب بسعة دائرة الموضوع لتلك الاحكام وشموله للافراد المتكوكة
على ما هو وظيفة الاستصحاب في كل باب من كونه متمما لما هو القاصر في الشمول من الدليل
الاجتهادي وعينا لما هو المجمل منه فافهم والله الهادي الى الرشاد التنبيه
السابع قد مر غير مرة ان قضية اخبار الباب انشاء حكم مماثل للمتيقن سابقا عند الشك فيه
لاحقا فيما يكون المستصحب حكما شرعيا تكليفيا كان او وضعيا او لاحكامه الشرعية فيما
لم يكن المستصحب كذلك بل كان موضوعا للحكم الشرعي وهذا في الجملة مما لا اشكال فيه كما انه
لا اشكال ايضا في صحة الاستصحاب فيما يكون المستصحب بنفسه حكما شرعيا والحكم بثبوته
تعبدا بالاستصحاب وترتيب ما له من الاثار الشرعية كانت او عقلية او عادية او لو
موضوعا من الموضوعات وكان الاستصحاب بلحاظ ما له بنفسه من الاثار الشرعية
المترتبة عليه شرعا لا عقلا بلا واسطة في العروض عقلية كانت او عادية والحكم بترتيب

الاثار الشرعية عليه بل وترتيب ما يترتب عليها من الاثار وان كانت عقلية او عادية
وكذا في عدم صحته فيما لا يكاد يتم الاستصحاب الا اثر شرعي اصلا حتى مع الواسطة
وكان الواسطة الاستصحاب بلحاظ اثاره العقلية او العادية المترتبة على المستصحب في
الشرع لجميع واضح بداهة ان قضية الاستصحاب واخبار الباب ليس الا تنزيل المشكوك
منزلة متيقنه بلحاظ نفسه او اثره وذلك لا يصح الا فيما يكون وضعه ورفعه بيد
الشارع كما هو واضح ومن المعلوم ان ما عدا الاثار الشرعية من العقلية او العادية
ليس امره بيد الشارع حتى يصح منه التنزيل بلحاظه فلا يكون ترتيب شيء منهما على
المستصحب وان ترتب عليهما اثار شرعية اللهم الا ان يكونا بنفسهما موردا للاستصحاب
لفرض اليقين فيهما سابقا والشك في بقائهما لاحقا وكان لهما اثر شرعي فيصح ح
استصحابهما بذلك الاعتبار وبالجملة فكل ذلك مما لا اشكال فيه انما الاشكال فيما
لم يكن للمستصحب بنفسه اثر شرعي بل لملزومه او ملازمه او لازمه وانه يصح الاستصحاب
بلحاظ الاثر الشرعي الثابت للمستصحب بواسطة الامور المذكورة اولا ومنشأ الاشكال
ان المستفاد من ادلة الباب هو خصوص تنزيل المستصحب وجعله في ثاني الحال
بنفسه فيما يكون بنفسه اثرا شرعيا او باثره المترتب شرعا بلا واسطة مطلقا كانت
امر لازما للمستصحب او ملزوما له او لازما او تنزيله مطلقا حتى باعتبار اثاره المترتبة
عليه بتوسيط الامور المذكورة هذا والظاهر خروج الاولين وهو استصحاب الشيء
بلحاظ اثر ملزومه او ملازمه عن حريم النزاع وذلك لبداهة ان اثر ملزوم الشيء او ملازمه
ومقارنه وجودا لا يعد اثرا لذلك الشيء لا عرفا ولا دقة بل لموضوع اخر اجنبي عنه غاية
الامر كونه علة لوجود ذلك الشيء او كونهما معا معلولين لعلة اخرى ثالثة فمعه تنزيل
المشكوك

المشكوك منزلة المتيقن الذي هو قضية الاستصحاب لا يوجب ترتيب ما لا يترتب على المتيقن
بل على موضوع اخر ملزوم له او ملازم فان اقصى ما يقتضيه التنزيل المذكور جعل اثر
المنزل عليه للمنزل تعبدا والحكم بترتبه في ثاني الحال ولازم ذلك ترتيب ما لنفس المتيقن
من الاثر الشرعي واما ما ليس اثرا شرعيا له حتى مع الواسطة العقلية او العادية بل اثر
لموضوع اجنبي علة لوجود المستصحب او مقارن له في الوجود ومعلول معه لعلة ثالثة
فكيف يصح ترتيبه عليه باستصحابه وان هو الا القياس الباطل واسراء استصحاب الحكم من
موضوع الى موضوع اخر لمناسبة بينهما وقد علم من ذلك اختصاص النزاع والخلاف
بما اذا كان الاثر الشرعي مترتبا على لازم المستصحب عقلا او عادة وتحقيق المقال فيه
يتوقف على التكلم فيه ثبوتا واثباتا وليعلم اولا ان محل النزاع هو الاثار الشرعية
المترتبة على واقع اللازم بما هو واقعه وقد اريد ترتيبها على الملزوم باستصحابه
واما ما كان منها مترتبة عليه مطلقا كان بوجوده الواقعي والجعلي فلا ريب في ترتبه
عليه مطلقا كان على الملزوم باستصحابه وذلك لكون الاستصحاب ح محققا له
الموضوع للاثر حقيقة لا جعلا وتنزيلا اذ الموضوع حسب الفرض وجود اللازم
محققه اعم من الوجود الواقعي او الجعلي واستصحاب الملزوم فيما يصح استصحابه حيثما
كان له بنفسه اثر شرعي يقتضي وجوده تعبدا فيقتضي وجود لازمه كذلك لاستحالة
تخلف الملزوم عن لازمه عقلا ومن هنا يندفع ما ربما يقال انه لا وجه للاشكال
في حجية الاصول المثبتة بعد انه لا يكاد يوجد استصحاب كان في الحكم او في الموضوع
لم يترتب عليه ما للازمه من الاثار بل الاثار العقلية المترتبة على ذات المستصحب مثل
نفي غيره ووجوب طاعته وحرمة مخالفته فيما كان المستصحب حكما شرعيا مطلقا وجوبيا

كان او حرمتها و وجوب مقدماته وحرمة اضداده بناء على كونهما بالعقل فيما كان
المستصحب خصوص الوجوب الجعلي فذلك من اللوازم العقلية المترتبة على المستصحب وكذا
الآثار الشرعية المترتبة عليه بتوسيط اللوازم العقلية التي هي فوق حد الاحصاء
وجه الاندفاع ان الممنوع من ترتبه ما كان اثرا للازم الملزوم بوجوده الواقعي
لا الاعم منه ومن الجعلي ولو بالاستصحاب والآثار المذكورة كلها من هذا القبيل
فلا بد من ترتبها لتحقق ملزوماتها التي هي في الواقع موضوعات لها بالاستصحاب
والا لزم تفكيك الملزوم عن لازمه وهو محال عقلا وبالجملة فالاستصحاب ح كالدليل
الاجتهادي محقق لموضوع تلك الآثار فكما ان الوجوب لو كان محرزا بالدليل الاجتهادي
كان اللازم ترتيب تلك الآثار من وجوب الاطاعة وحرمة المعصية ووجوب مقدماته
وحرمة اضداده فكذا لو كان طريق الاحراز هو الاستصحاب من غير فرق في ذلك
بين استصحاب نفس الوجوب او استصحاب موضوعه كاستصحاب وجود زيد المترتب
عليه وجوب الاكرام فيحكم ح بترتب تلك الآثار ايضا كما لا يخفى اذا عرفت ذلك فنقول
اما بحسب مقام الثبوت فلا اشكال في عدم امكان مثل هذا الاستصحاب الذي مرجعه في الحقيقة
الى تنزيل المستصحب مشكوكه منزلة متيقنه باعتبار اثر لازمه لعدم ترتب اثر على المستصحب
حسب الفرض وذلك لأن حقيقة التنزيل وواقع مفهومه جعل المنزل عليه المنزل ح
فيقتضي تنزيل شيء شرعا منزلة شيء آخر بلحاظ اثره الخاص او مطلق الاثر ترتيب آثار المنزل
عليه التي بلحاظها وقع التنزيل على المنزل وجعله له لا آثار شيء آخر غير المنزل عليه من غير
فرق في ذلك بين ما يكون المغايرة بين المنزل والمنزل عليه بحسب الذات بان كان
المنزل عليه موضوعا مغايرا للمنزل من جميع الجهات كما في قوله صلعم الطواف صلوة حيث في البيت ع
نزّلهم

نزله ثم الطواف منزلة الصلوة فيما لها من الآثار الشايعة كالطهارة من الحدث
او مطلق الآثار مع وضوح تغايرهما ذاتا او بالاعتبار واختلاف الاحوال كما
في الحال الذي نزل المشكوك من المستصحب منزلة نفسه في حال اليقين فلا بد من
ترتيب آثاره المختصة بزمان اليقين عليه وجعلها في زمان الشك لا آثار موضوع
آخر ولو كان ملازما للمستصحب كيف وليس الوجود التنزيلي لشيء ازيد اقتضاء
من وجوده الواقعي الحقيقي ولا ريب ان المستصحب مع فرض وجوده وتحققه
خارجا لم يكن له اثر شرعا بل كان تمام الاثر الشرعي بالجعل الحقيقي للازمه فكيف
يحكم مع جعله العنائي بتنزيله منزلة نفسه بترتيب الاثر المجعول للازمه شرعا
وبعبارة اخرى ان مقتضى الاستصحاب جعل المشكوك متيقنا تعبدا ومعناه
صيرورته محكوما بحكم السابق الثابت له قطعا فان كان للمستصحب اثر شرعي في
زمان اليقين رتب عليه فعلا في الحال والا كان التنزيل بالنسبة اليه لغوا من اصله
ولا يصح ترتيب اثر لازمه عليه لمنافاته لحقيقة التنزيل وواقعه ولا يلزم من رفع
اليد عن اليقين بالملزوم في هذا الحال نقضا له بالشك كي يحرم بادلة الباب لوضوح
معنى رفع اليد عنه عدم ترتيب آثاره الثابتة له في زمان اليقين في حال الشك و
المفروض عدم ثبوت اثر له في زمان اليقين اصلا فيلغو التنزيل بالنسبة اليه
اللهم الا ان يكون تنزيله ذي الواسطة كناية عن تنزيلها بنفسها فيصح الاستصحاب
ويترتب عليه آثار الواسطة الا ان ذلك انما يصح فيما يكون للواسطة ايضا حالة
سابقة يصح التنزيل فيها غاية الامر يقال باستفادته كناية مما دل مطابقة على تنزيل
ذيها مشكوكه منزلة متيقنه واما فيما لا يكون لها حالة سابقة موضوعا لجريان الاستصحاب

فيها بنفسها وكان دليل التنزيل متمحضاً في تنزيل المستصحب بنفسه منزلة متيقنه فلا
من الاقتصار على ترتيب في النفس المستصحب من الآثار فيما يكون له اثر والحكم بلغوية
التنزيل فيما لم يكن اثر لنفسه بل لغيره لما عرفت من كونه اثراً مترتباً على موضوع اخر
اجنبي عن المنزل عليه لم يكن مترتباً عليه في حال فكيف يصح التنزيل باعتباره وهل
هو الا تنزيل موضوع منزلة موضوع اخر بلحاظ الاثر المترتب على موضوع ثالث
مغاير لهما فهل ترى من نفسك صحة مثل هذا التنزيل حاشا ثم حاشا نعم لو كانت
الواسطة من اللوازم الشرعية امكن الحكم بترتيب آثارها على المستصحب بمجرد تنزيله
لصحة التنزيل في المقام باعتبار ما للمستصحب من الآثار الشرعية المترتبة عليه بنفسه و
تنزيله جعل تلك اللوازم والحكم بترتبها عليه والمفروض كونها موضوعة لآثار شرعية
اخرى فلا بد من ترتبها عليه لاستحالة انفكاك الملزوم عن لازمه مع كونه علة لوجوده
وهذا بخلاف ما لو كانت الواسطة عقلية او عادية كانبات اللحية بالنسبة الى حيوة
زيد فان التنزيل فيها مع عدم اثر للمستصحب غيرها كما عرفت خال عن الفائدة لغو
صرف كما لا يخفى هذا ويمكن المناقشة في ذلك بان الاثر الشرعي المترتب على الواسطة
الشرعية ان كانت لها بوجودها الاعم من الواقعي والجعلي فالامر كما ذكر والا فما كان مترتباً
منه على وجوده الواقعي فحاله حال المترتب على الواسطة العقلية والعادية في عدم
جواز الترتب بمجرد استصحاب ذي الواسطة الا ان تكون الواسطة خفية او جلية على
حسب ما يأتي تفصيله ثم كما ان الواسطة الشرعية لو فرض عدم امكان اثباتها بالاستصحاب
لم يمكن الحكم بصحة الاستصحاب بلحاظ اثرها وان كان ذلك لوجودها الاعم من الواقعي
والجعلي كما لو شك في نجاسة شعر الحيوان الذي قد مات بالامر من جهة احتمال [illegible]

حلالا

حلالاً بناءً على نجاسة شعر الحلال فان استصحاب عدم ثبوت الحل للحيوان الى زمان
موته حتف انفه لا يترتب عليه طهارة الشعر لترتبها على حلية لحم الحيوان المفقودة في اكمل
المقام لعدم تحقق موضوعها بالموت فلا معنى للآثار والحكم بالحلية فعلاً نعم يمكن
الاضداد عن تحققها سابقاً لكنه خلاف قضية الاستصحاب الذي قد عرفت ان مقتضاه
اثبات الحكم فعلاً اللهم الا ان يثبت بكون الواسطة خفية او ثبوت الملازمة بين التنزيلين
عرفاً على ما ستعرف قريباً وبالجملة فليس شيء من الوسائط شرعية كانت او غيرها يكون
اثرها عادياً باستصحابه كما لا يخفى ودعوى ان اثر اللازم اثر للملزوم لان اثر الاثر اثر
فيصح التنزيل بلحاظه لعدم الاحتياج في صحة التنزيل الى ازيد من كونه بلحاظ اثر شرعي
مغالطة واضحة لان استناد اثر اللازم الى ملزومه انما هو بالنظر الى سلسلة الايجاد
والتكوين واستناد سلسلة الممكنات الى ما هو العلة لها تكويناً وكون الملزوم علة لا
لازمه الذي هو موضوع الاثر الشرعي تعلماً والا فالاثر الشرعي غير مترتب على الملزوم
شرعاً بل على اللازم الذي هو امر اجنبي في عرض الملزوم كسائر الموضوعات التي لا ربط
لاحديهما بالآخر في مقام جعل الحكم والاثر ومع فرض كونه اجنبياً لا يصح التنزيل بلحاظ
اثره كما عرفت لان واقع التنزيل وحقيقته جعل ما للمنزل عليه من الآثار والاحكام
للمنزل بتنزيله اياه بلحاظ تلك الآثار وحيث لم يكن للمنزل عليه بنفسه اثر كيف يقع
التنزيل وقد عرفت ايضاً لغويته بلحاظ اثر اللازم لكونه موضوعاً اجنبياً مغايراً
للمنزل والمنزل عليه نعم انما يحكم بترتيب اثر اللازم فيما تكون له بنفسه حالة سابقة متيقنة
والا فالمرجع البرائة كما لا يخفى وبالجملة لا يكفي استصحاب الملزوم في اثبات اثر اللازم ما لم يكن
للملزوم بنفسه اثر شرعي لما عرفت من ان مقتضى تنزيل شيء منزلة نفسه او غيره ترتيب اثر شرعي

المنزل عليه عليه لا الاثر المجعول لغيره واللازم في المقام امر مغاير مع المنزل عليه فلا
ترتيب اثره اللهم الا ان يكون للازم بنفسه حالة سابقة موضوعة لجريان الاستصحاب
وترتيب اثاره عليه وح فيصح ان يكون تنزيل الملزوم استعارة بالكناية عن تنزيل
لازمه ويحكم بكونه معنيا مراداً للمتكلم صوناً لكلامه عن اللغوية والا كان التنزيل لغواً
صرفاً لا يمكن صدوره عن الحكيم ومن هنا يعلم انه لو ورد نص خاص من الشارع الحكيم
على تنزيل ملزوم لم يكن له اثر شرعي بل للازمه العقلي او العادي وكانت للازمه حالة
سابقة لابد من حمله بدلالة الاقتضاء على تنزيل اللازم بلحاظ اثره الشرعي المجعول له
في حال اليقين وذلك لما عرفت من الصون عن اللغوية هذا وقد تلخص من جميع
ما ذكرنا ان استصحاب شيء بلحاظ اثر لازمه كاستصحابه بلحاظ اثر ملزومه او ملازمه في
عدم المعقولية والمنافات لواقع التنزيل وحقيقته هذا كله بحسب مقام الامكان و
الثبوت واما في مرحلة الاثبات والوقوع واستفادة صحة التنزيل المذكور من ادلة
الباب فنقول قد عرفت عدم امكانه وتعقله مع فرض التنزيل بتسليم المغالطة المذكورة
من كون اثر اثر الشيء اثراً لذلك الشيء وكفاية لحاظ مطلق الاثر الشرعي في صحة التنزيل
وان لم يكن اثراً للمنزل عليه بل لملازمه العقلي او العادي فلا ريب في قصور اخبار الباب
عن افادة التنزيل المذكور فان مقتضى ما يدل عليه قوله لا تنقض اليقين بالشك
هو البناء على المتيقن تعبداً ومعناه الرجوع الى المتيقن بنفسه ان كان حكماً شرعياً
والى اثاره واحكامه ان كان موضوعاً لحكم شرعي وليس له اطلاق يشمل جميع الاثار حتى
اثر الواسطة اذ الاطلاق كما مر في محله انما يثبت فيما تمت فيه مقدمات الحكمة وهي في المقام غير
تامة لوجود القدر المتيقن في مورد الخطاب وهو التنزيل بلحاظ اثره نفسه دون غيره ومن هنا
انه يندفع

انه يندفع ما ربما يتخيل من ان الاثر الشرعي لو لم يترتب الا على اللازم فاللازم هو المحط
تنزيل الملزوم وترتيب اثره باستصحاب الملزوم اما صوناً للكلام عن اللغوية او لكونه
مقتضى الاطلاق في لفظ اليقين الشامل لما لا اثر له الا للازمه وبضميمة عدم القول
بالفصل الى ذلك يتم المطلوب وهو حجية المثبت في سائر الموارد وجه الاندفاع انه
لا اطلاق لادلة الاستصحاب بحيث يشمل اثر الواسطة ايضاً لوجود القدر المتيقن في
مورد الخطاب فيبقى المورد بلا دليل على الحكم بلزوم ترتيب اثر اللازم فيما لا يكون المستصحب
بنفسه اثر شرعي انما هو فيما كان مورد النص الخاص خصوص ما لا اثر له الا للازمه نظراً الى
دلالة الاقتضاء وصون الكلام عن اللغوية واين هذا من الادلة العامة التي لم يختص
لها مورد دون مورد ثم ان هذا كله بالنظر الى تنزيل المستصحب بنفسه مشكوكاً منزلة
متيقنه بلحاظ اثر لازمه وقد عرفت عدم امكانه اولاً وعدم دلالة الاخبار على عمومه
ثانياً وان تنزيل كل من الملزوم واللازم انما يصح بلحاظ الاثر المترتب عليهما لا على غيرهما
ومع عدمه فالمرجع البرائة واما تنزيله بلازمه بلحاظ اثره فيكون تنزيلاً واحداً
متعلقاً على امر مقيد منحلا الى تنزيلين تنزيل الملزوم فيما كان له اثر بنفسه او للازمه و
تنزيل لازمه بلحاظ اثر نفسه دون غيره فالظاهر عدم امكانه ايضاً ثبوتاً واثباتاً اما
ثبوتاً فلتوقف كل تنزيل على لحاظ المنزل والمنزل عليه وما به التنزيل وحيث ان التنزيل
في المورد متعدد بحسب الفرض يلزم تعدد اللحاظ اذ لا جامع في البين يكون لحاظه كافياً
عن اللحاظين واما اثباتاً فبعد فرض امكانه وتعقله فلعدم دلالة الاخبار الا
على تنزيل مشكوك البقاء منزلة متيقنه والمفروض عدم اليقين باللازم سابقاً ولو كان
في ثبوته وحدوثه لا في بقائه نعم لو كان مفادها تنزيل مطلق ما لم يكن المكلف على يقين

منها منزلة متيقنة كانت له حالة سابقة او لم تكن او كان هناك دليل خاص قد نص
صريحا على كلا التنزيلين قلنا بشموله للشك في الحدوث كما هو الحال في اللازم والشك
في البقاء كما في الملزوم الآن المفروض عدم دليل خاص يعم كلا التنزيلين وعدم
عموم لأدلة الباب لعدم تكفلها كما لا يخفى لازيد من الملازمة التعبدية بين مشكوك
البقاء ومتيقن الحدوث والثبوت دون مشكوك الحدوث فلا يتوصل بها الى
الملزوم الى جعل اثر اللازم الذي ليس له حالة سابقة هذا مضافا الى ما تقدم من
ان المتيقن في مقام التخاطب من ادلة الباب انما هو تنزيل الملزوم بلحاظ اثر نفسه
دون غيره فلا بد من الاقتصار عليه فكيف يجعل وصلة وطريقا الى جعل اثر اللازم
فان قلت على ما ذكرت يلزم عدم حجية المثبت من الامارات والطرق الشرعية ايضا الا
اذا قام دليل على اعتبارها مثل قوله صدق العادل او اعمل بالبينة ليس الا
تنزيل المخبر عنه منزلة الواقع فيما له بنفسه من الآثار الشرعية فلو لم يكن للمخبر به اثر شرعي
الا بواسطة امر عقلي او عادي لم يجز ترتيبه عليه ولا ينافي ذلك تصديق المخبر وترتيب
الاثر عليه باعتباره لو كان له بنفسه اثر مع ان ذلك خلاف سيرة العلماء الفقهاء حيث
فانهم لا يزالون يحكمون بترتيب جميع الآثار على المخبر به شرعية كانت او عقلية كانت مترتبة
عليه بلا واسطة او معها قلت فرق بين التنزيل في الامارات والتنزيل في الاصول
بحسب مفاد ادلة التنزيل فيهما فان المستفاد من ادلة تنزيل الامارات هو حجيتها من جهة كشفها
وحكايتها عن الواقع وافادتها الظن النوعي به ومن المعلوم ان الحاكي عن الشيء
مطابقة حاك عن ملزومه ولازمه وملازمه التزاما بعد فرض العلم بالملازمة والتلازم
والظن به ظن بها كذلك ومقتضى اطلاق تلك الادلة كآية النبأ وغيرها هو حجيتها في تمام
ما يحكي

ما يحكي عنها بجوانبها واطرافها فيها وزانان من الكشف والحكاية احدهما بالنسبة الى نفس
الشيء نفسه والآخر بالنسبة الى لازمه او ملزومه او ملازمه فان كان كل منهما قابلا للانكشاف
تحت ادلة الاعتبار من جهة ترتيب الاثر الشرعي عليه فهو والا فما كان قابلا منهما لذلك حكم
بتحقق الآخر ايضا لدلالتها عليه بالالتزام فلو كان لموضوع اثر شرعي مترتب عليه بواسطة
عديدة يحكم بثبوت ذلك الاثر لكشف الامارة عن وجوده وتحققه من غير توقف في اثباته
على اعتبار الامارة في الوسائط كي يقال بعدم قابليتها للاعتبار لعدم ترتب الاثر عليها
بلا واسطة فان الاثر في نفسه قابل للاعتبار فتكون الامارة حاكية عنه ومثبتة له ولذا
يحكم بدلالة احد الخبرين المتعارضين في المدلول المطابقي على نفي الثالث بالالتزام مع
ان الدلالة الالتزامية تتبع الدلالة المطابقة ومع سقوط الخبرين في مدلولهما المطابقي
وعدم حجيتهما فيه لا معنى للاخذ بالمدلول الالتزامي لاحدهما فان الكشف عن المدلول
الالتزامي انما يتبع الكشف عن المدلول المطابقي وجودا لا اعتبارا وحجية اذ من الجائز
اعتبار احدهما منفردا دون الآخر والمفروض في المورد وجود المدلول المطابقي غاية
الامر عدم اعتباره وحجيته لاجل المعارضة فيكون المدلول الالتزامي ايضا موجودا
بوجوده فلا مانع من اعتباره كما لا يخفى وبالجملة فالامارة من جهة حكايتها
عما يحكي عنها باطرافها يحكم بوجودها بتبعها وجودا او يتبع وجودها وحجيتها
في جميعها ما لم يمنعها مانع كما في الخبرين المتعارضين وذلك لما عرفت من اطلاق
دليل اعتبارها مثل آية النبأ ودلالتها على اعتبارها في تمام ما يحكي عنها بجوانبها
واطرافها نعم لو كان دليل اعتبارها مما لا اطلاق فيه كالسيرة وبناء العقلاء فا
اللازم الاقتصار على القدر المتيقن وهو خصوص المحكي ومثله ولو دل دليل خاص

حجيتها في خصوص موردها فانه لا يجوز التعدي عنه كما هو الحال في اصالة الصحة بناء على
القول بكونها امارة واما مع فرضه لا طلاق فلا اشكال في جواز التعدي كما عرفت وهذا
خلاف الاصول حيث انه لم تكن لها جهة كشف ولا حكاية كي تكون حجيتها بذلك الا انه
فلا بد فيها من الاقتصار على المتيقن من مقدار دلالة دليل اعتبارها وقد عرفت
عدم دلالتها الا على تنزيل المودي منزلة الواقع بلحاظ الاثر المترتب عليه بنفسه لا
غيره فاستصحاب حيوة زيد مدة يلزمها عقلا نبات لحيته لا يكاد يترتب عليه وجوب
التصدق المترتب على انبات اللحية وانما يترتب عليه ما كان اثر الحيوة شرعا كوجوب
نفقة زوجته وحرمة نكاحها مثلا نعم لو كان لنفس الانبات حالة سابقة امكن
ترتيب اثره باستصحابه لا باستصحاب الحيوة ولا يتفاوت الحال فيما ذكرنا بين ان تكون
حجية الاستصحاب من باب التعبد بالاخبار او لاجل افادته الظن بالبقاء نوعا
لان الدليل على حجية الظن المذكور ليس الا بناء العقلاء والقدر المتيقن الثابت من
بنائهم هو الاعتناء بالظن بالبقاء الناشي من الكون في السابق لا الظن بالحدوث
وان كان ذلك لازما من الظن بالبقاء ولذا ترى عدم تعويل الاصحاب على الاصول
المثبتة حتى من يرى منهم حجيته من باب الظن واستقرار طريقة العقلاء هذا وقد
ليستثنى عن ذلك اعني عدم حجية المثبت موارد ثلثة احدها ما لو كانت الواسطة خفية بحيث
لا يعد عرفا اثرها اثرا لذيها فانه يكفي في ترتيب اثر الواسطة باستصحاب ذيها من غير احتياج
الى اجراء الاصل في الواسطة بنفسها وذلك لان المفهوم من ادلة الاستصحاب كما تقدم
غير مرة تنزيل المشكوك بلحاظ اثاره الشرعية والمستصحب في المقام وان لم يكن له اثر شرعي يترتب
عليه بلا واسطة كما هو المفروض الا ان الواسطة لما كانت خفية طلبها بنظر العرف وكان اثرها

اثرا لذيها

اثرا لذيها صح بلحاظ التنزيل عرفا فلم تكن الواسطة موضوعا لغير اثر لذيها كي لا يصح التنزيل
بلحاظ اثرها وانما تعد موضوعا اخر فيما لا يعد اثرها اثرا لها لاجل عدم خفائها اثرا لذيها و
هذا هو الفارق بين المقامين هذا وقد يتوهم عدم جواز التنزيل في المقام ايضا و
ان عد اثر الواسطة اثرا لذيها عرفا نظرا الى لزوم متابعة العرف والرجوع اليهم انما
هو بالنسبة الى معرفة المفاهيم وتعيينها واما تطبيقها على مصاديقها فلا عبرة بنظرهم
ولا يصح الرجوع اليهم اذ من الجائز خطائهم في ذلك او كونه من باب المسامحة وقد لا يبني
باستناد العرف اثر الواسطة عند خفائها الى ذيها اذ لعله يكون من باب المسامحة او من
الخطاء في التطبيق وعلى اي تقدير لا يصح التعويل لان اللازم بحكم التنزيل ترتيب ما هو اثر
للمستصحب حقيقة لا مسامحة او خطاء واشتباها وانت خبير بانه لا لزوم ترتيب مثل هذا الاثر
اعني اثر الواسطة الخفية ليس الا من جهة كونه بنظر العرف اثرا لذيها حقيقة ودقة لا
تجوزا او مسامحة وان لم يكن اثرا له بالدقة العقلية فان خطابات لا تنقض اليقين كغيرها
من الخطابات الشرعية المتعلقة بالعناوين الخارجية منزلة على فهم العرف والموضوعات
العرفية لا الدقيقة واثر الواسطة الخفية وان لم يكن بالدقة العقلية اثرا لذيها الا انه
كان حقيقة بنظر العرف فلم يكن المورد من قبيل الخطاء في التطبيق ولا المسامحات العرفية
نعم لو لم تكن العبرة في فهم ادلة الباب بنظر العرف بل بنظر الدقيق العقلي او كان المورد
من قبيل المسامحات العرفية لا المصاديق الحقيقية لم يكن مجال للترتيب على المستصحب الا ان
المفروض بطلان كلا الامرين اما الاول فلبداهة كون العبرة والمناط في الخطابات
الشرعية كلها بالافهام العرفية وانظارها لا الدقة العقلية ولذا لا يحكم بنجاسة
لون الدم كالدم بعد زوال عينه مع كونه بنظر العقل فردا حقيقيا للدم لاستحالة

باستحالة تفكيك العرض عن معروضه واما الثاني فلوضوح كون المورد مما يعد عرفا
اثر الذي الواسطة حقيقة لا مسامحة فيجري عليه اثاره ابتداء ويترتب عليه باستصحابه
بعد فرض تساوي الاثرين اثر المستصحب بلا واسطة واثره بواسطة خفية بالنسبة
الى ادلة الباب بل ربما يكون الثاني هو المتيقن للترتيب لكونه عرفا اوضح واجلى بالنسبة
الى اثار نفس المستصحب فالحكم فالمعيار في متعلق الاحكام وفهم الخطابات الشرعية على
المسامحات العرفية وليس المراد من المسامحة التي يقع بها النظر العرفي فيها انه يكون
العرف بالنظر المسامحي العرفي كون المصداق الا انطباق والاندراج بمسامحة من اهل العرف
وتجوز منهم في الاطلاق مع عدم الاندراج بمسامحة حقيقة مع قطع النظر عن الدقة
العقلية بل المراد المسامحة بالنظر والقياس الى نظر العقل ودقته كيف والمسامحات
العرفية مما لا اعتبار بها اصلا هذا ولعل منشأ توهم الاشكال هو الخلط بين المعنيين
والغفلة عن حقيقة الحال ثانيها ما لم تكن الواسطة خفية بل واضحة وجلية وكان ه
وضوحها وجلائها بمثابة يحمل عرفا انفكاك التنزيل في احدهما عن التنزيل في الاخر
ويكون الوجود التنزيلي لاحدهما ملازما لوجود التنزيلي للآخر كاستحالة انفكاك وجود
كل منهما واقعا عن وجود الآخر عقلا او عادة كما هو الحال في المتضايفين كالأبوة والبنوة
فان تنزيل ابوة زيد لعمرو مثلا يلازم تنزيل بنوة عمرو لزيد فيكون الدليل على احد التنزيلين
دليلا على التنزيل الآخر غاية الامر كون الدلالة بالنسبة الى ذي الواسطة بالمطابقة و
بلحاظ البقاء لكونه بنفسه موردا لليقين والشك وبالنسبة الى اللازم بالالتزام وبلحاظ
الحدوث لعدم حالة سابقة له لا يتوهم هذا اذا كان الملزوم بنفسه اثر شرعي غير الاثر المترتب
على لازمه فانه يصح ح تنزيل الملزوم بلحاظ اثره ويترتب عليه اثر اللازم ايضا للملازمة

العرفية

العرفية بين التنزيلين واما لو لم يكن له اثر اصلا بل للازمه فلا معنى لترتيب ذلك الاثر مع
عدم صحة التنزيل في الملزوم لعدم اثر له بنفسه حسب الفرض وهذا بخلاف ما يتوهم
صورة خفاء الواسطة وكذا الصورة الاخيرة لكفاية اثر الواسطة في تنزيل ذيها فيهما
لكونه بنظر العرف اثر الذيها اما لخفاء الواسطة او لكونها بنظر العرف مع ذيها شيئا
واحدا ذا جهتين على ما سيأتي تحقيقه للتفريق الظاهر عدم القول بالفصل بين ذي
ذي الواسطة او غير الاثر المترتب على الواسطة اولا لعدم تفريق كل من القائل
بحجية الاصل المثبت والقائل بعدمها بينهما هذا مضافا الى ان الغرض المهم الحاق جلي
الواسطة بخفيها في الجملة في الاستثناء عن عدم حجية الاصل المثبت من غير تعرض لبيان
تفصيلها كما لا يخفى ثم انه بما ذكرناه سابقا من كون التنزيل في الواسطة بلحاظ الحدوث
لا البقاء بخلاف ذيها يظهر لك فساد ما ربما يتوهم من ان الواسطة لو كانت مسبوقة
بالعدم كالنبات اللحية في المثال المتقدم والمفروض كون الاثر لها دون غيرها من
ذيها لم يصح ترتيبه على المستصحب لان كان تنزيله مستلزما لتنزيلها فان مقتضى التنزيل
فيها هو الحكم بعدمها وترتيب اثاره عليه لكونه المتيقن لها سابقا فكيف يحكم بترتيب اثار
وجودها مع ان الاصل عدمها لانه لو كان المستصحب في نفسه اثر شرعي يترتب عليه وكذا الاثار
المترتبة على عدم الواسطة لو فرض ثبوتها لاستلزام تنزيله تنزيلها والا فيقتصر على
نفس المستصحب ووجه الفساد ان تنزيل الواسطة الذي يدل عليه دليل التنزيل في
ذيها بالالتزام انما هو بلحاظ حدوثها لا بقائها كما في ذيها توضيح ذلك ان في المقام
المشكوكين مشكوك البقاء وهو المستصحب اعني ذي الواسطة ومشكوك الحدوث وهو
الواسطة والمفروض ان دليل التنزيل انما يدل على تنزيل كل مشكوك منزلة متيقنه فيلزم

على تنزيل ذي الواسطة المشكوك بقائه منزلة متيقنه وتنزيل الواسطة المشكوك حدوثها
منزلة متيقنها غاية الامر كون الدلالة على الاول بالمطابقة وعلى الثاني بالالتزام
فحصل التغاير والاختلاف فيما لاحظه التنزيل فيهما لان ملاك التنزيل في الاول هو بقاء
ما تيقن حدوثه سابقا وفي الثاني حدوث ما تيقن عدمه كذلك ومنشاء الخلط والاشتباه
هو توهم وحدة الملاك في كلا التنزيلين وان الملاك في تنزيل الواسطة هو الملاك في تنزيل
ذيها وهو بقاء ما كان على يقين منه والمفروض انه ليس ذلك في الواسطة الا عدمها
نعم قد يشكل ما ذكرنا باعتبار ان عدم الواسطة في حد ذاته ايضا شيء يصح اعتبار التنزيل
فيه اذا فرض له اثر شرعي لكونه امرا متيقنا سابقا وقد شك في بقائه لاحقا فيستصحب
هاهنا كان في سائر الامور العدمية المعلومة عدمها سابقا والاثر عدم جواز ترتيب
الاثار المترتبة على وجودها مع ان مقتضى التنزيل في ذي الواسطة ترتيبها فيقع التعارض
بين الاصلين الاصل في جانب الواسطة المقتضي لعدم ترتيب اثار وجودها والاصل في
جانب ذيها المقتضي للترتيب وتوهم عدم جريان الاصل بالنسبة الى الواسطة مع جريانه
في ذيها لكون الشك في حدوثها مسببا عن الشك في بقاء ذيها وعدمه بحيث لو كان كل
من البقاء وعدمه معلوما لم يبق شك في حدوثها وعدمه ومن المعلوم حكومة الاصل
الجاري في السبب على الجاري في المسبب فاسد لما مر مرارا من ان تقديم الاصل السببي انما هو
فيما يكون المسبب اثرا شرعيا للسبب كطهارة الثوب النجس المغسول بماء مشكوك النجاسة والطهارة
مع القطع بكون الحالة السابقة فيه هي الطهارة فان مقتضى الحكم بطهارة الماء الحكم بطهارة
ما غسل به من الثوب وليس المقام من ذلك القبيل فان الشك في حدوث الواسطة كانبات
نبات اللحية وعدمه ليس من الاثار الشرعية لبقاء ذيها حتى يرتفع الشك فيها بجريان

الاصل

الاصل في سببه فالصواب ان يقال بعد ان ملاك تقديم الاصل السببي على المسببي في المقام
وهو دوران الامر بين التخصص والتخصيص بلا وجه او بوجه دائر ولزوم تقديم الاول على الثاني
عقلا بيان ذلك ان التنزيل في ذي الواسطة مزيل ورافع لموضوع التنزيل في جانب الواسطة
وهو الشك في حدوثها وعدمه لان المفروض استلزام التنزيل فيه التنزيل فيها والحكم به
ترتيب اثار متيقن الحدوث عليها ولا نعني بالتخصص الا هذا وهذا بخلاف التنزيل في الواسطة
حيث انه لا يوجب زوال الشك بالنسبة الى ذي الواسطة لعدم استلزام التنزيل فيها التنزيل فيه
فان الاستلزام من طرف واحد لا من الطرفين فيوجب التنزيل فيها الغاء التنزيل فيه
وتخصيصه بما عدى المورد من تعارض الاصلين اما بلا وجه وبلا مخصص يكون في البين
او يكون بنفسه مخصصا لذلك وكلاهما محال اما الاول فواضح واما الثاني فلاستلزامه
الدور المحال فان مخصصية التنزيل في الواسطة لعموم التنزيل في ذيها موقوف على شمول
دليل التنزيل للتنزيل في الواسطة وشموله له موقوف على عدم شموله للتنزيل في ذيها المتوقف
على مخصصية التنزيل في الواسطة للتنزيل في ذيها كما لا يخفى فاما لو كانت الواسطة جلية
ايضا الا انها بحيث يعد عرفا اثر كل منها ومن ذيها اثر الاخر كالشمس وضوئه فيحكم
بترتيب اثارها على ذي الواسطة باستصحابه ويصح الاستصحاب باعتبار ذلك الاثر
وان لم يكن للمستصحب اثر بلا واسطة فان المفروض كون اثرها اثره عرفا وقد مر ان العبرة
بنظر العرف وكلما يعد اثرا للمستصحب عرفا وهذا بخلاف القسم السابق حيث قد عرفت
ان صحة التنزيل مع عدم الاثر للمستصحب بلا واسطة كان محل الاشكال والملازمة فيه
بين التنزيلين وان كان كافيا في ترتيب اثر الواسطة على المستصحب الا ان الكلام في
صحة تنزيل المستصحب مع عدم ثبوت اثر له بنفسه وبلا واسطة هنا تمام الكلام في

الاصل المثبت وقد عرفت عدم حجيتها الا في الموارد الثلثة من خفاء الواسطة
وجلائها بقسميها ثم انه لا باس بصرف العنان الى التعرض لبعض ما توهم كونها
من الاصول المثبتة مع انه ليس شيء منها من ذلك فمنها ما لو نذر التصدق بدرهم
مادام ولده حيا فانه قد يتخيل ان استصحاب الحياة مع الشك فيها لترتيب اثرها من
وجوب التصدق بدرهم لا يصح الا على القول بالاصل المثبت بناء على عدم كون الاثر
وهو وجوب التصدق اثرا للحيوة بلا واسطة بل معها فان وجوب التصدق لم يترتب
على حيوة الولد فخطاب شرعي كي يحكم بترتبه باستصحاب الحيوة انما هو بحكم العقل
بلزوم الوفاء بالنذر المتعلق بالتصدق بعد حكم الشرع بوجوب الوفاء بمطلق النذر
وبعبارة اخرى ان الثابت بحكم الشرع هو وجوب الوفاء بمطلق النذر واما وجوب
التصدق او الحج او الزيارة او الصوم او غيرها مما يتعلق بها النذر فليس بحكم الشارع
بل بحكم العقل بلزوم الوفاء بكل ما كان متعلقا للنذر فالكبرى شرعية والصغرى
عقلية منقح وح فاستصحاب حيوة الولد انما يترتب عليه حكم الشرع بوجوب التصدق
بعد حكم العقل بكونه وفاء للنذر ايضا ونظير ذلك هو الحكم بوجوب انفاق الزوجة
باستصحاب حيوة الزوج او الحكم باستحقاق احد من الموقوف عليه باستصحاب حيوته
فان حكم الشرع من وجوب الانفاق او الاستحقاق لم يترتب على المستصحب بل على عنوان
عام كالزوج او الموقوف عليه ويترتبه على كل واحد من الافراد من زيد وعمرو وبكر بحكم العقل
فكيف يصح الاستصحاب بلحاظ تلك الاثار التي لا يكاد تترتب على المستصحب الا بتوسيط
العقل وليس المقام من باب التطبيق كما زعمه بعض اهل التحقيق فان حقيقة التطبيق
والانطباق انما هو فيما يكون الحكم متوجها على عنوان كلي وقد اريد ترتبه على مصاديقه و

وهو الفاضل العاملي الشيخ عبد الكريم النجفي منه عفي عنه



جزئياته من غير توسيط حكم من العقل كما في قول القائل اكرم العلماء وحيث اريد الحكم
بوجوب اكرام كل واحد من افراد العلماء وهذا بخلاف المقام فان المستصحب فيه ليس
فردا لموضوع الحكم كي يثبت له الحكم من باب الانطباق لان الثابت له الحكم شرعا هو
عنوان الوفاء بالنذر وعنوان الزوج او الموقوف عليه لا حيوة الولد ولا خصوص
زيد وانما يترتب الحكم وهو الوجوب على حيوة الولد فيما تعلق النذر بالتصدق ما دام
الولد حيا بحكم العقل بكون التصدق كذلك وفاء للنذر ايضا فيجب شرعا فاستصحاب الحيوة
بعد الشك فيها الحكم بوجوب التصدق لا يكون الا بواسطة حكم العقل بكون التصدق
على تقدير حيوة الولد واقعا وفاء للنذر حقيقة فيترتب عليه ما يترتب على كلية الوفاء با
النذر من الوجوب نعم لو كان الوجوب متعلقا على خصوص التصدق على تقدير الحيوة
لا على العنوان العام كما هو الحق في الجواب على ما ستعرف كان ذلك من باب التطبيق
والانطباق والمفروض التزام هذا القائل بكون المتعلق هو العنوان العام مع
قطع النظر عن خصوصيات الافراد هذا والتحقيق في الجواب ان نقول تعلق الاحكام با
العناوين الكلية يكون تارة لاجل مطلوبيتها في نفسها او مبغوضيتها كذلك مع قطع
النظر عن وجوداتها ومحققاتها من الافراد الخارجية واخرى لاجل مطلوبية مصاديقها
ومحققاتها وكون الكلي والطبيعة المرآة الملاحظة تلك الخصوصيات والافراد بطبيعتها
من حيث هي وفي حد ذاتها لا مطلوبة ولا مبغوضة وانما المتصف بهما نفس الافراد
الا ان تصور الافراد ولحاظها فضلا عن اخذها في موضوع الخطاب لما كان متعذرا
مستحيلا لعدم تناهيها كان اللازم انتزاع عنوان عام تندرج فيه تلك الخصوصيات
بحيث لا يشذ منه شيء فيجعل وسيلة الى تصورها ووصلة لاسكان الحكم عليها فيكون

اخذه في الخطاب لا للدخل في الموضوع بل لمجرد الاشارة والدلالة الى ما هو الموضوع
وا فقاً نظير لفظة هؤلاء في قول القائل اكرم هؤلاء حيث ان وجوب الاكرام لم
يتوجه الا الى الاشخاص المشار اليها المشاهدة المحسوسة وقد جيء بلفظة الاشارة لتعيين
الموضوع وبيانه من غير دخل لها فيه اصلا اذا عرفت ذلك فنقول ان وجوب
التصدق بدرهم وان لم يترتب على حيوة الولد فخطاب من الخطابات لكن يصح
استصحابها بلحاظ هذا الاثر لان الامر بالوفاء بمطلق النذر امر في الحقيقة بوفاء
مثل التصدق والحج والزيارة والصوم والصلوة وامثالها من الامور التي يتعلق
بها النذر والتزم به الناذر على ما التزم به من قيوداته وخصوصياته التي منها حيوة
الولد في المقام وكذلك الامر بالوفاء بالعهد واليمين فان الامر بتلك العناوين المنتزعة
ليس لاجل مطلوبيتها في حد ذاتها وبنفسها بل لاجل التمكن من بيان الموضوع لتلك
الاحكام من الافراد التي لا يمكن تصورها وتوجه الحكم عليها والحاصل فمثل خطاب
اوف بنذرك ينحل في الواقع ونفس الامر الى تكاليف عديدة شخصية حسب اشخاص المنذور
به وافراده وما التزم به الناذر على حسب ما التزم به فهو في قوة قوله تصدق على تقدير
حيوة ولد وحج على تقدير كذا وصل على تقدير كذا وهكذا فيكون الاثر وهو فعلية
الشرعي وهو وجوب التصدق مترتبا بحسب دليله الشرعي على حيوة الولد من غير توسط
حكم من العقل فيصح استصحابها باعتبار اثرها الثابت لها بلا اشكال وهكذا هو
الحال في جميع العناوين المنتزعة عن الوجودات الخارجية المطلوبة في حد ذاتها
كعنوان الزوج او الموقوف عليه بالنسبة الى الحكم بوجوب اعطاء نفقة الزوجة واستحقاق
نماء الوقف فان الموضوع في الحقيقة لتلك الاحكام هو خصوصيات الافراد والاشخاص
فكانه

فكانه قيل يجب على زيد نفقة زوجته وانه يجوز من نماءات الوقف فاستصحاب
حيوتها يحكم عليه بترتيب اثرها ولا ينافي ما ذكرنا من عدم كون المتعلق هو الطبيعة
بل الافراد كونها علة لثبوت الحكم لتلك الافراد لبداهة خروج علة الحكم عن موضوعه
ومتعلقه فكون الطبيعة علة لثبوت الحكم لا ينافي تعلق الحكم بغيرها من افرادها
فاندفع بذلك توهم استبعاد كون الموضوع والمتعلق خصوصيات الافراد مع
ان العلة لثبوت الحكم للافراد هو الطبيعة فان اعطاء الدرهم صدقة على تقدير
حيوة الولد انما يجب لكونه وفاء بالنذر لا لخصوصيته في ذلك وجه الاندفاع ما عرفت
من عدم المنافاة بين كون الطبيعة كالوفاء بالنذر علة وواسطة لثبوت الحكم مع عدم
دخالتها في الموضوع اصلا فتكون جهة تعليلية لا تقييدية نظير عنوان المقدمية
والضدية بالنسبة الى الحكم بوجوب المقدمة وحرمة الضد مع ان الواجب والحرام هي
الافراد المقدمية واشخاصها مما يتوقف عليه فعل الواجب وكذلك افراد الضد
جزئياته من الافعال الخارجية التي لا تجامع المامور به لا عنوان المقدمة او الضد
وان كان علة لثبوت الحكم لتلك الخصوصيات المندرجة تحته فيقال ان نصب السلم
واجب لكونه مقدمة الواجب او الصلوة حرام لكونها ضدا للازالة الواجبة وفرق واضح
بين جهة الحكم وعلة ثبوته وبين موضوع الحكم ومتعلقه فالمدعى نفي تعلق الحكم بالطبيعة
وانعقاد كونها محبوبة او مبغوضة كذلك وذلك لا ينافي كونها جهة للحكم ومناطا له
لتعلقه بالاشخاص والافراد ثم انه قد تعلم مما ذكرنا الوجه في جعل مسئلة الضد من
باب النهي عن العبادة او المعاملة لا من باب اجتماع الامر والنهي فان اللازم في مسئلة
الاجتماع كون متعلق كل من الامر والنهي امرا كليا حقيقة او عنوانا منتزعا عن الافراد كما

هو الحال في مسئلة الضد التي قد عرفت ان متعلق النهي فيها هو العنوان المنتزع عن
الافراد لا الكلي المنطبق عليها وان النهي في الحقيقة انما تعلق بخصوصيات الافراد
كالصلوة بالنسبة الى فعل الازالة لكونها منهية عنها في نفسها ومبغوضة للمولى
كذلك بناء على القول باقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده نظير الصلوة في ايام الحيض
وهذا بخلاف مسئلة الاجتماع فان المتعلق للنهي نفس الكلي بما هو كلي او من جهة
انتزاعه عن خصوصيات الافراد فان قلت ان عنوان الغصب ايضاً منتزع عن
الافراد والخصوصيات التي منها فعل الصلوة في المكان المغصوب فيخرج عن مسئلة
الاجتماع ويكون من باب النهي في العبادات لتعلق النهي بالصلوة بنفسها قلت
هذا اذا كان انتزاع الغصب عن الافعال الخارجية بما هي صلوة وليس كذلك بل بما هي حركات
وسكنات وهي اعم من عنوان الصلوة فان الحركات والسكنات الحاصلة في الدار
المغصوبة قد تنطبق عليها عنوان الصلوة وقد لا تنطبق فلم يتحد ملاك تعلق
الامر والنهي وهذا بخلاف عنوان الضدية فانه منتزع عن الصلوة بما هي صلوة مع
كونها بتلك العنوان متعلق الامر ايضاً فليتأمل ومنها استصحاب وجود الشرط او المانع
او عدمهما بتوهم انه لا شيء في المقام يصح الاستصحاب بلحاظه لان المستصحب نفسه
وان كان حكماً شرعياً الا انه غير قابل للجعل لكونه من الاحكام الوضعية التي لا تنالها
يد الجعل من الشارع الا بجعل منشأ انتزاعها واختراعها من التكليف وليس له نفسه
اثر شرعي شرعاً وجواز الدخول في المشروط او الممنوع وعدمه فيهما انما هو بحكم العقل
دون الشرع والتحقيق في الجواب ان يقال ان الشك اما ان يكون في مصداق الشرط او المانع
اعني ما جعله الشارع بحسب الدليل شرطاً او مانعاً او مفهومهما اعني عنوان الشرطية و
المانعية

المانعية فان كان الاول فلا اشكال في جواز الاستصحاب مطلقاً كان المشكوك شرطاً او مانعاً
للتكليف نفسه او للمكلف به كما هو مورد غالب اخبار الباب حيث انه حكم فيه ببقاء
الطهارة المشكوك بقاؤها مع كونها شرطاً للصلوة المأمور بها والسر فيه ان ثبوت الاثر
الشرعي للمستصحب وهو نفس التكليف المنتزع عنه الشرطية او المانعية وعدمها فيثبت به ان
المشكوك وجوداً فالمأمور به موسع بدائرة الشرطية والمانعية تارة لو كان المستصحب وجود
الشرط او المانع وقد فرض عدمهما واقعاً ومضيق به اخرى لو كان المستصحب عدمهما
وقد فرض وجودهما واقعاً وبعبارة اخرى ان الثابت بالاستصحاب شرطية المشكوك
او مانعيته او عدمها للتكليف او المكلف به ولا ريب ان بيان القيد والتصرف في التقييد
توسعة وتضييقاً كنفس التقييد من وظيفة الشارع فكما ان تقييد الصلوة بالطهارة
او وجوب الحج بالاستطاعة وظيفة للشارع فكذا الحكم بالاكتفاء بالطهارة المشكوكة
او الاستطاعة كذلك فيما علم ثبوتهما سابقاً او عدمهما فيما علم عدمهما وظيفة للشارع
وهذا واضح غاية الوضوح وان كان الثاني بان كان الشك في شرطية شيء او مانعيته
بعد العلم بشرطيته سابقاً او مانعيته كذلك او بعدمهما الا في بقاء ما علم شرطيته او مانعيته
الذي قد عرفت الكلام فيه فالحق فيه جواز الاستصحاب ايضاً من غير فرق فيه بين
كون المشروط او الممنوع هو التكليف او المكلف به كما لو شك في كون حضور الامام
عم شرطاً في وجوب صلوة الجمعة او كون الطهارة شرطاً في الساتر وهكذا وذلك لان
نفس الشرطية والمانعية وان كانت مما لا تنالها يد التصرف والجعل استقلالاً الا انها
كما مر تحقيق الكلام فيهما تنالها يد الجعل تبعاً لمنشأ انتزاعها ومعونة اختراعها
فيمكن جعلها ولو بجعل منشأ انتزاعها واللازم في باب الاستصحاب كون المستصحب

انزه مما ينال به يد التصرف والجعل من الشارع اما ابتداء و بالاستقلال او تبعاً الجعل
منشا انتزاعه واختراعه من غير اعتبار ان يكونا مجعولين استقلالا وابتداء كما هو
واضح جدا هذا والعجب من شيخنا الاستاد قدس سره حيث انه التزم بالاشكال على تقدير
الثاني فاعني ما يكون المشكوك عنوان الشرطية والمانعية مع انه قد اجاب عن الاشكال
على التقدير الاول بجوابين لا يناسبه اولهما وانما يناسب التقدير الثاني وعليك بمراجعة
كلامه في هذا المقام فيما علقه على فرائد شيخنا الانصاري طاب مضجعه ومنها ما حكي عن بعض
الاعاظم من المعاصرين من الاستصحاب في الموضوعات الخارجية لعدم ترتب اثر عليها
الا بواسطة انطباق العناوين الكلية عليها فان الاحكام الشرعية لا تكاد تتعلق الا
بالعناوين الكلية دون الجزئيات الخارجية وح فاستصحاب تلك الجزئيات بملاحظة
تلك الاحكام لا يتم الا على الاصل المثبت وفيه مضافا الى منع تعلق الاحكام والتكاليف
بالعناوين بل بالافراد وان تعلق بها ظاهرا لكونها مراة لتصور الافراد على ما عرفت
سابقا ان تعلقها بها عين التعلق بالافراد لاتحادها عينا وخارجا وان تغايرا
مفهوما فان العنوان الذي يتعلق به الحكم لم يؤخذ الا لا بشرط والمهية لا بشرط
يجتمع مع الف شرط هذا لو كان المراد ما يتراءى من ظاهر الحكاية وان كان المراد
هو الظاهر ان الموضوعات التي تكون موردا لفعل المكلف الذي هو موضوع
لحكم شرعي لا يمكن استصحابها لاثبات الحكم المتعلق بما هو مورد له من فعل المكلف
الا على نحو الاثبات مثلا ان المحرم شرعا انما هو الشرب المتعلق بالخمر لا نفس الخمر فاستصحاب
خمرية المايع الذي كان خمرا سابقا لا يثبت كون الشرب المشكوك شرب الخمر حتى يكون
حراما لكونه من لوازمه عقلا وقد تقدم عدم حجية الاستصحاب بالنسبة اليها فالجواب
ان مقتضى

ان مقتضى تنزيل المشكوك خمريته منزلة الخمر ترتيب ما له من الاثار عليه ومن المعلوم
ان الاثر الثابت للخمر هو حرمة شربه فيحرم شرب المشكوك وبعبارة اخرى ان الحكم في
امثال المقام مما تعلق الحكم الشرعي على موضوع خارجي بتوسيط فعل من افعال المكلف
هو الحكم المضاف والمقيد بذلك الفعل نظير الحكم الثابت لزيد بمنطوق قوله اكرم زيدا
ان جائك او المنفي عنه بمفهومه من وجوب الاكرام لا نفس الوجوب ولعل الشرع
في ذلك تعلق الحكم بحسب دليله الشرعي بنفس الموضوعات دون الافعال مثل قوله
تعالى حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير الآية انما ربتت الحرمة على نفس تلك الاعيان
الا ان العقل يقدر شيئا من افعال المكلف لا انه مقدر حقيقة بحيث يكون اسناد
الحكم الى نفس تلك الاعيان من قبيل المجاز في الاسناد او في الحذف بل انما هو من قبيل
التوضيح والتبيين بداهة ان المفهوم عرفا من قول القائل حرمت عليك الماء حرمة
شربه ومن قوله حرمت عليك الدار او الثوب حرمة سكناها او لبسه وبالجملة فلا
اشكال في صحة الاستصحاب في الموضوعات الخارجية بملاحظة ما ثبت لها بنفسها
من الاثار او لمتوهم ترتبها عليها بتوسيط فعل من الافعال فافهم وتامل حتى
لا يختلط عليك الامر والله الهادي الى الرشاد التنبيه الثامن قد عرفت ان اللازم
ترتيب الاثار المترتبة على نفس المستصحب بلا واسطة واما معها فلا الا ما استثنى
عنها من الموارد الثلثة التي قد اشبعنا الكلام فيها وفي ترتب الاثار المترتبة
على العناوين المنتزعة عن المستصحب اشكال من عدم ترتبها على المستصحب بلا واسطة ومن
كونها منتزعة عنه وتابعة له وجودا والتحقيق ان يقال ان العناوين المنتزعة عن الذات
المحمولة عليها حملا شائعا على انحاء فتارة تكون منتزعة عن الذات بنفسها بلا انضمام

شيئ ذاتيه عرضيا كان او عرضيا كالانسانية والحيوانية والجزئية والبولية والكلية
والمسمية الخمرية كذلك واخرى عنه ايضا لكن لا بنفسه وبحياله بل بانضمام شيء اخر
عليه مما يكون من قبيل خارج المحمول اي ما هو امر عرضي ليس بازائه وحذائه شيء
في الخارج ويكون امرا اعتباريا صرفا كالفوقية والتحتية والملكية والزوجية والابوة
والاخوة والصلوتية والصومية والغصبية وامثال ذلك وتارة يكون منتزعا عن
الذات مع الانضمام ايضا الا ان الضميمة مما يكون من قبيل المحمول بالضميمة اي ما هو
عرض بازائه وحذائه شيء في الخارج كالاسود والابيض والمصلي والصائم واشباه
ذلك فما كان من قبيل الاولين فيترتب اثره على المستصحب باستصحابه بخلاف ما كان
من قبيل الثالث وذلك لبداهة اتحاد العنوان المنتزع مع منشاء انتزاعه وجوده
اخراجه فيما كان من قبيل الذاتيات المنتزعة من ناحية الذات بنفسها فان وجوده
في الخارج وتحققه فيه ليس الا بنفس منشا انتزاعه بل هو هو بناء على عينية الطبيعي
لافراده فالاثر المترتب عليه مترتب على المنشاء بالعكس وكذا فيما كان من قبيل خارج
المحمول كعنوان الصلوة والصوم المنتزعين عن الحركات المخصوصة والفعل المخصوص
باعتبار كونهما مقربان للعبد الى الله والملكية المنتزعة عن الشيء باعتبار كون المالك
متصرفا فيه بنحو تصرف خاص والغصبية المنتزعة عن الحركات الحاصلة في ملك الغير باعتبار
عدم رضاء المالك بها وهكذا فان وجود تلك العناوين بعين وجود منشاء انتزاعها
ايضا بداهة ان عنوان الغصب والصلوة مثلا لا يكاد يتحقق الا بتحقق منشائهما
وانهما ليسا الا تلك الحركات غاية الامر كونهما بمنزلة المقدرات والمحددات لها حيث ان
عنوان الصلوة يقيد ويحدد حركات المكلف ويجعلها من اول التكبير الى التسليم شيئا

متصفا

متصفا بذلك الوصف ومعنونا بذلك العنوان وعنوان الغصب يجعل تلك الحركات
من ابتدائها الشروع في التصرف في ملك الغير بدون رضاه الى انتهائه معنونا بعنوان
وبعبارة اخرى فالصلوتية اي قسم انتزاعي منتزعة بمنزلة چوب گز و الذرع عند كه
تحديد و تقدير مينمايد مقدار حركات مكلف را و يا غرامات را و هو مقدار ان را
تام ميكند نيز صلوة گويا كه تحديد مينمايد حركات مكلف را از ابتداي شروع
در تكبيرة الاحرام تا انتهاء تسليم و انرا باسم صلوة مختص مينمايد و بر همين منوال
است سائر عناوين وبالجملة فالاثر فان كان مترتبا على العنوان المنتزع لا
حيث لم يكن له وجود وراء وجود المنشاء لابد من ترتبه على المستصحب بلا اشكال
وهذا بخلاف ما كان من قبيل المحمول بالضميمة بداهة تغايره مع المستصحب تغايرا
العرض والجوهر فلا يصح ترتيب اثاره بالاستصحاب فلو شك في بقاء جسم ابيض وكان
الاثر مترتبا على عنوان الابيضية مثلا لا يصح ترتبه باستصحاب بقاء الجسم اللهم الا
ان يكون العنوان بنفسه موردا للاستصحاب ايضا لتحققه سابقا والشك فيه لاحقا
لكنه خارج عن محل الكلام كما لا يخفى ثم انه قد مرت الاشارة سابقا الى انه لا تفاوت
في الاثر الشرعي اللازم ترتبه بالاستصحاب بين ان يكون مما تناله يد الجعل والتصرف
من الشارع بنفسه وبلا واسطة كالاحكام التكليفية طرا وبعض اقسام الوضع
كالحجية والقضاوة والنيابة والحرية والرقية والملكية والزوجية والصحة والبطلان
او بواسطة منشاء انتزاعه ومعونة اختراعه كالجزئية والشرطية والمانعية والقاطعية
لان اللازم كون امر الاثر رفعا ووضعا بيد الشارع فكما ان الاثر لو كان بنفسه
مجعولا للشارع يمكن الاستصحاب لاجله فكذا لو لم يكن مجعولا بنفسه بل بمنشاء انتزاعه

وقد انقدح بذلك فساد توهم الاثبات في ما لو كان المستصحب مثل الشرطية والجزئية ونحوهما
ووجه الفساد واضح وقد تقدم في ذيل التنبيه السابق ايضا فلا يفيد لان الاعادة خالية
عن الفائدة التنبيه التاسع انه لا يذهب عليك ان ما ذكرناه سابقا من لزوم كون
الاستصحاب بلحاظ اثر شرعي انما هو باعتبار حال البقاء وزمان الشك لا زمان اليقين
والحدوث فيكفي في الاستصحاب ترتب الاثر في زمان الشك وان علم عدم ترتبه في زمان
اليقين كما لو ثبت وجوب التصدق بدرهم في يوم الجمعة بخصوصه مما تقدم حيوة
زيد في ذلك اليوم وقد شك في حيوته فيه مع العلم بها في يوم الخميس فيحكم باستصحاب
الحيوة بوجوب التصدق مع عدم ثبوت ذلك الاثر في زمان اليقين كما لو علم باختصاص
ثبوته بذلك الزمان وعدم تعديه الى زمان اخر وبالجملة فالعبرة في صحة الاستصحاب
ثبوت الاثر في زمان الشك ثبت في زمان اليقين ايضا ام لا وح فلا اشكال في صحة
استصحاب عدم التكليف الثابت في حال الصغر فانه وان لم يكن حكما شرعيا واثرا مجعولا
في ذلك الحال لاستقلال العقل به من جهة عدم وجود المكلف تارة وعدم شرائط التكليف
اخرى الا انه بعد التكليف وفي حال الشك يكون مجعولا للشارع بامضائه له وعدم
طرده ونفيه بجعل حكم وجودي في محله فان الجعل الشرعي يعم الايجاد والامضاء كليهما
وليس صيرورته كذلك ان يجعل لا شرعيا بالاستصحاب كي يستلزم الدور المحال بل بمجرد
امضاء الشارع وعدم نفيه وطرده غاية الامر كون الاستصحاب كالدليل الاجتهادي
طريق للاثبات وهذا كله مما لا اشكال فيه نعم يبقى الاشكال في اطلاق الحكم والاثر على
ذلك لكونه نفي الحكم وعدمه فنقول ان الاثر الشرعي ما كان امره بيد الشارع اثباتا ونفيا
وجوديا كان او عدميا وعدم التكليف الثابت بحكم العقل ابتداء من هذا القبيل لان نفيه
بطرده

فعدم يحسن قطعا بل ربما لا يجري الاستصحاب مع ثبوت الاثر ع

بطرده وجعل حكم وجودي في محله بيد الشارع فكذا وجوده بمحض امضائه باستمراره
وابقائه والا خرج عن الامكان وبالجملة فعدم التكليف امره بيد الشارع ان شاء طرده
وحكم بحكم وجودي في محله وان شاء ابقاه واستمر هذا مضافا الى ان الملاك بحسب
الاخبار ليس على صدق الحكم والاثر لخلوها عن لفظهما وانما الملاك بحسبها على صدق
نقض اليقين بالشك برفع اليد عن الشيء الثابت قبلا وان لم يصدق عليه الحكم ومن
المعلوم صدق النقض برفع اليد عن عدم التكليف كصدقه برفع اليد عن نفس التكليف
ثم انه قد اندفع بما ذكرناه ما اورده شيخنا الانصاري طاب ثراه على الاستدلال للبراءة
الاصلية باستصحاب عدم التكليف وعدم المنع من الفعل بعدم كونها حكما شرعيا
وانما ذلك بحكم العقل وعدم استحقاق العقوبة في الاخرة ايضا اثر عقلي لا يصح الاستصحاب
بلحاظه وجه الاندفاع ان عدم التكليف الثابت في الازل وان كان حكما عقليا الا انه
بعد وجود المكلف وحصول شرائط التكليف فيه حكم شرعي باعتبار امضائه واستمراره
فصحة الاستصحاب انما هو باعتبار كون المستصحب بنفسه حكما مجعولا شرعيا واما عدم
العقوبة فحكم العقل من هذا القبيل التنبيه العاشر قد عرفت حال الاستصحاب
فيما كان الشك في اصل الحدوث والتحقق واما لو كان الشك في كيفية الحدوث من التقدم
والتاخر والتقارن مع القطع باصل الحدوث ففي جريان الاستصحاب فيه تفصيل
بيان ذلك ان الشك فيه قد يكون بالاضافة الى نفس اجزاء الزمان واخرى بالاضافة الى
حادث اخر وذلك لان الامور التي يشك في اتصاف الحادث بها حيث كانت من الامور
النسبية الاضافية التي لابد في تحققها من ملاحظة امر اخر غير المتصف بها يكون مقدما
بالاضافة اليه او مؤخرا او مقارنا كذلك وذلك الامر اما ان يكون نفس اجزاء الزمان كما

في الاخرة وان كان اثرا عقليا الا انه قد عرفت ان الاثر العقلي الذي لا يصح ترتبه بالاستصحاب هو ما كان مترتبا عقلا على ذات المستصحب وواقعه لا على وجوده الاعم من الواقعي والظاهري وعدم العقوبة ع

الشك في حدوث زيد مقدما على الزوال او مؤخرا عنه او مقارنا او حادث اخر مثلا
كما لو كان الشك في حدوث زيد مقدما على عمرو او مؤخرا عنه فان كان ذلك من قبيل
الاول فلا اشكال في صحة استصحاب عدم وجود ذلك الحادث قبل ذلك الزمان وترتيب
اثار نفس العدم لو كانت له كذلك ولا اقل من نفي اثار الوجود لما عرفت من ان نفي الاثر
شرعا لا اثار شيء اخر من عنوان التاخر والتقارن الا على القول بحجية المثبت بداهة ان
كل من العنوانين من اللوازم العقلية لعدم حدوث الحادث قبل ذلك الزمان وقد عرفت
عدم حجية الاستصحاب بالنسبة الى اللوازم العقلية بل وما يترتب عليها من الاثار الشرعية
اللهم الا ان يدعى اندراج المقام تحت ما استثنيناه من الاصل المثبت من خفاء الواسطة
او كون الملازمة عرفية او غير ذلك هذا واما الاثر المترتب على حدوثه في الزمان الثاني
فالظاهر عدم ترتبه ايضا لكونه من لوازم عدم حدوثه في الزمان الاول عقلا بناء
على ان المراد بالحدوث مفهوما وكونه عبارة عن نحو وجود خاص وهو الوجود في الزمان
الثاني فعدم الحدوث في الزمان الاول بالاستصحاب لا يثبت كون الوجود في الزمان الثاني
الا عقلا نعم لو قلنا بعدم بساطته بل تركيبه مفهوما من امرين عدم الوجود في الزمان
الاول والوجود في الزمان الثاني كان استصحاب عدم الحدوث قبل ذلك الزمان كافيا
في ترتيب اثار الحدوث ثانيا في الزمان وكان المورد من قبيل الموضوعات المركبة المحرز
احد جزئيها بالوجدان والاخر بالاصل نظير استصحاب عدم كرية الماء في الماء
المخلوق ساعة وكذا استصحاب الحيوة الى زمان قطع الملفوف بالعباء لاثبات القتل
بناء على ترك القتل من امرين القطع بالسيف الذي هو محرز بالوجدان وكون القطع
في حال الحيوة المحرز احرازه بالاستصحاب فح فعدم الحدوث في الزمان الاول الذي هو
احد جزئيه

احد جزئي الموضوع في المقام محرز بالاستصحاب والجزء الاخر وهو الوجود في ثاني الزمان
بالوجدان فتامل هذا وان كان من قبيل الثاني اعني ما كان الشك في التقدم والتاخر
بالاضافة الى حادث اخر قد علم حدوثه ايضا ولم يعلم كيفية حدوثه من التقدم و
التاخر والتقارن فقد يكون الحادثان كلاهما مجهولي التاريخ بان لم يعلم تاريخ حدوث
شيء منهما بعد العلم باصل حدوثهما وقد يكون احدهما المعين معلوم التاريخ والاخر
مجهوله ومع الجهل بتاريخ كليهما فالاثر المهم يكون مترتبا تارة على نحو وجود خاص من
وجود احدهما كالوجود التقدمي او التاخري او التقارني واخرى على عدمه في زمان
الاخر وعلى الاول فموضوع الاثر اما ان يكون وجودا محموليا ومن قبيل مفاد كان
التامة او وجودا ربطيا ومن قبيل مفاد كان الناقصة فان كان من قبيل الاول
بان كان الحادثان كلاهما مجهولي التاريخ وكان الاثر مترتبا على نحو وجود خاص
من نحو وجودهما وكان من قبيل مفاد كان التامة فلا اشكال في استصحاب عدم ذلك
لكونه نحو وجود خاص مسبوق بالعدم فيقتضي مثلا لو فرض شك في ثبوت الوجود
التقدمي او التاخري لزيد مع عمرو او التقارني له معه وكان لذلك النحو من الوجود
اثر شرعا فيقال ان كل واحد من الانحاء الثلثة للوجود شيء لم يكن سابقا والان كما
كان ويحكم عليه بعدم الاثر فان عدم الاثر كما مر اثر ايضا هذا فيما كان الاثر
مترتبا على خصوص واحد من الوجودات الثلثة لخصوص احد الحادثين واما لو كان
له ولغيره من وجود الحادث الاخر او لنحو الاخر من وجوده كان الاستصحاب متعارضا
فلا يحكم بترتيب الاثر على شيء منهما لمكان التعارض ومع قطع النظر عنه لا مانع عن جريانه
في نفسه لتحقق اركانه من اليقين السابق والشك اللاحق وانما المانع هو المعارضة

باستصحاب امر كالا يخفى هذا واما ما كان من قبيل مفاد كان الناقصة
بان يكون الوجود المشكوك الذي تعلق عليه الاثر هو الوجود الربطي بمعنى كون الحادث
متصفا بالوجود التقدمي او التاخري او التقارني فحيثيات اللازم في الاستصحاب
هو القطع بحدوث المستصحب بالقاطع اتصافه بواحد من تلك الامور والمفروض (من)
عدم العلم سابقا بحدوثه كذلك فلا مجال للاستصحاب اصلا وبعبارة اخرى هذا (النحو)
النحو من الوجود حيث لم يكن له حالة سابقة متيقنة حتى يحكم باستصحابه في زمان الشك
اذ متى كان وكان متصفا بواحد من تلك الامور فقد حصل الاختلال بواحد (مع)
من اركان الاستصحاب وهو اليقين سابقا هذا تمام الكلام بالنسبة الى ما كان
الاثر مترتبا على وجود احد الحادثين واما لو كان الاثر المهم مترتبا على عدم احدهما في (زمن)
الاخر فهو ايضا يتصور على وجهين لانه قد يكون العدم المأخوذ موضوعا للاثر
الشرعي عدما ربطيا الذي هو مفاد ليس الناقصة واخرى محموليا وما هو مفاد
ليس التامة على نحو ما عرفت الحال في الوجود المترتب عليه الاثر فان كان من قبيل
الاول اي ما كان العدم قبل الحدوث بان كان موضوع الاثر هو الحادث المتصف
بالعدم في زمان الاخر وبعبارة اخرى ما وجد ولم يكن وجوده في زمان الاخر فلا
اشكال في عدم جريان الاستصحاب بالنسبة اليه لانتفاء اليقين سابقا كما عرفت
في الوجود الربطي بل هو ظاهر انه متى كان ولم يكن الاخر حتى يحكم باستصحابه الى زمان الشك
ويترتب عليه اثره وان كان من قبيل الثاني اي ما كان الاثر مترتبا على العدم المأخوذ
على نحو مفاد ليس التامة وهو العدم المحمولي لا الربطي فهو وان كان له حالة سابقة و
هو العدم الازلي الثابت سابقا الا انه مع ذلك لا يمكن استصحابه من جهة عدم العلم
باتصال

باتصال زمان الشك باليقين لاحتمال انقطاع المتيقن وهو العدم الازلي قبل زمان
الشك بحدوثه قبل حدوث الحادث الاخر فلم يعلم اتصال الزمانين مع ان اللازم
في باب الاستصحاب هو احراز الاتصال حتى يصدق نقض اليقين بالاعتناء بالشك
والابقاء على عدم الاعتناء به في العدم الازلي الثابت سابقا لم يعلم اتصاله
بزمان الشك كي يثبت باستصحابه موضوع الاثر الشرعي وهو العدم في زمان الاخر
توضيح ذلك انا لو فرضنا ساعات ثلثة وقد علم تفصيلا في الساعة الاولى منها بعدم
حدوث شيء من الحادثين كالملاقات والكرية مثلا فيها وفي الثانية علم اجمالا بحدوث
واحد منهما وفي الثالثة بحدوث الاخر ثم شك بعد ذلك في المتقدم والمتاخر منهما
فلا شبهة في عدم جريان استصحاب عدم احدهما الى زمان الشك وهو قبل الساعة الثالثة
لان المفروض ترتب الاثر على احدهما وهو الكرية في زمان وجود الاخر وهو الملاقات
وح من المحتمل حدوث الملاقات في الساعة الثانية والكرية في الساعة الثالثة
فيكون زمان الشك متصلا بزمان اليقين ويتحقق بالاستصحاب موضوع الاثر
الشرعي وهو عدم الكرية في زمان وجود الملاقات ويكون رفع اليد عن عدم الكرية
في الساعة الثانية نقضا لليقين بعدمه الثابت في الساعة الاولى بالشك ومن المحتمل
ايضا حدوث الكرية في الساعة الثانية والملاقات في الساعة الثالثة بعكس الاول
فيكون اليقين بعدم حدوثها في الساعة الاولى منتقضا قطعا بحدوثها في الساعة
الثانية ولم يتحقق موضوع الاثر الشرعي في زمان الشك وهو عدم الكرية في زمان
الملاقات لحدوث الملاقات متاخرا عن زمان حدوث الكرية فلا يكون رفع اليد
عن اليقين بعدم الكرية سابقا نقضا لليقين بالشك بل انتقاضا بيقين اخر ولاجله

في احراز اتصال زمان الشك باليقين كي يحكم بالاستصحاب بما هو الثابت في زمان اليقين
الى ثاني الحال فزمان اليقين بحدوث كل من الحادثين غير معلوم مردد بين الساعتين
فكيف يمكن الاستصحاب هذا مع ان المقام من قبيل الشبهات المصداقية للاستصحاب
بيد ومادة بعنوان يكون رفع اليد عن اليقين السابق نقضاً له بالشك او انتقاضاً
بيقين اخر ومن المعلوم عدم صحة التعويل على العام في الشبهات المصداقية للمتمسك
والتعويل بالاستصحاب انما يصح فيما علم كون رفع اليد عن اليقين نقضاً والمفروض
في المقام احتمال كونه انتقاضاً فمع كان ذلك لا يصح للانفية كيف والازم عدم جريان
الاستصحاب في معظم اطراف الشبهة المحصورة ايضاً مع قطع النظر عن مانعية العلم
الاجمالي في نفسه لكونه كالعلم التفصيلي منجزاً للواقع فالمانع ما ذكرناه من عدم احراز
اتصال زمان الشك بزمان اليقين بحدوث احد الحادثين معيناً لاحتمال حدوث الاخر
فيه فذلك الزمان لا وقت هذا الوجه جعل زمان الشك هو خصوص الساعة الاخيرة فانه على هذا
التقدير لم يحرز اتصال زمان الشك باليقين لاحتمال تخلل حدوث الكرية المستصحب
عدمها بينهما لم لا يكون مجموع الساعتين الاخيرتين كي يتصل زمان الشك وهو
المجموع بزمان اليقين وهو الساعة الاولى المتيقن عدمها فيها لانه يقال هذا كما
المشكوك تقدم الحادث على نفس الزمان وتاخره عنه فان زمان الشك في اصل الحدوث
في مجموع الساعتين لا خصوص الساعة الاخيرة الا ان المفروض خلافه فان المشكوك
تقدمه او تاخره بالنسبة الى الحادث الاخر لا نفس الزمان ومن المعلوم عدم تعين
احد الحادثين بالتقدم على الاخر الا بعد العلم بحدوث الاخر ايضاً ولم يحصل
ذلك في المقام الا في الساعة الثالثة واما قبلها وهو الساعة الثانية لم يعلم الا
حدوث

حدوث احدهما ولم يكن شاكاً في اتصافه بالتقدم والتاخر وانما حصل ذلك بعد العلم
بحدوث الاخر في الساعة الثالثة فلم يكن زمان الشك متصلاً بزمان اليقين لجواز تخلل
الحدوث فلا مجال للاستصحاب عدم الحدوث سابقاً الى زمان اليقين بحدوثه لترتيب
الاثر المترتب على عدمه في زمان حدوث الاخر لاحتمال سبق حدوثه حدوث الاخر
اللهم الا ان يقال بحجية المثبت من الاصول فيمكن احراز الموضوع للاثر وهو العدم في زمان
الاخر بالاستصحاب لان المفروض العلم الاجمالي بحدوث احد الحادثين مقدماً على
الاخر وح فلو كان عدم احدهما مستمراً بحكم الاستصحاب الى زمان اليقين بحدوث ما
كان الاخر مقدماً عليه فيتحقق الموضوع ح بالاستصحاب بعد ملاحظة العلم الاجمالي
بتقدم احدهما على الاخر هذا ولكنك قد عرفت عدم حجية المثبت خصوصاً في مثل المقام مما
لم تكن الواسطة عقلية ولا عادية بل كانت ناشئة من العلم الاجمالي بتقدم احد الحادثين
على الاخر مضافاً الى ان ذلك انما يتم لو لم يكن احتمال المقارنة في البين والا فلا يثبت
ايضاً لعدم احراز التاخر بالاستصحاب مع احتمال المقارنة كما لا يخفى ثم ان هذا كله اذا كان
الحادثان كلاهما مجهولي التاريخ وقد عرفت جريان الاستصحاب في بعض صوره وعدم جريانه
في الاخر واما اذا كان احد الحادثين معلوم التاريخ والاخر مجهوله كما لو علم بحدوث الملاقاة
في الساعة الاولى من النهار مع العلم بحدوث الكرية فيه ايضاً الا انه قد شك في
تقدمها عليه او تاخرها عنه فالكلام في جريان الاستصحاب فيه وعدمه بعين ما
عرفت في سابقه حرفاً بحرف الا انه لو كان الاثر المهم مترتباً على عدم احدهما في
زمان الاخر على نحو مفاد ليس التامة اعني العدم المحمولي يجري الاستصحاب في
خصوص مجهول التاريخ منهما في المقام على خلاف ما تقدم في مجهولي التاريخ من عدم

جريان الاستصحاب فيه ايضا كما عرفت وتوضيح ذلك ان الحادثين لو كان
احدهما مجهول التاريخ والاخر معلومه فان كان الاثر المهم مترتبا على وجود
احدهما بنحو خاص من التقدم او التاخر او التقارن على نحو مفاد كان
التامة فلا مانع من جريان الاستصحاب في نفسه فان تلك الامور كما عرفت نحو
وجود خاص مسبوق بالعدم فيستصحب ويترتب عليه اثره وان كان ذلك مجرد
سلب انا وجوده فان نفي الاثر كما مر ايضا اثر شرعا فلا يحتاج في جريان الاستصحاب
الى اثبات اثر زائد عليه هذا كله بالنظر الى نفس الاستصحاب وجريانه في نفسه لتمامية
اركانه وعدم الاخلال بشيء منها مع قطع النظر عن الجهات الخارجية كمعارضته
الاستصحابين من الجانبين لو كان الاثر مترتبا على نحو وجود خاص لكلا الحادثين
او لما ازيد من نحو وجود خاص كالوجود التقدمي والتاخري معا لخصوص
احدهما وان كان الاثر مترتبا على وجود احدهما على نحو مفاد كان الناقصة يعني
وجود احدهما مع كون الاخر معدوما فلا مجال لاحرازه بالاستصحاب لعدم سبق
اليقين بهذا النحو من الوجود وكذا لو كان الاثر مترتبا على عدم احدهما في زمان
الاخر على نحو مفاد ليس الناقصة وهو العدم الربطي لعدم سبق اليقين فيه ايضا
نعم لو كان الاثر مترتبا على عدمه المحمولي الذي هو مفاد ليس التامة كان الاستصحاب
في خصوص مجهول التاريخ منهما دون معلومه جاريا بلا اشكال على خلاف ما عرفت
في مجهولي التاريخ اما جريانه في خصوص مجهول التاريخ منهما فلان المانع من جريان
الاستصحاب في مجهولي التاريخ كما عرفت انما هو عدم احراز اتصال زمان الشك بزمان
اليقين وهو في المقام بالنسبة الى خصوص مجهول التاريخ منهما مفقود لان المفروض

العلم

العلم بتاريخ حدوث الاخر وعدم العلم بحدوث شيء قبله وبعبارة اخرى قبل
العلم بحدوث معلوم التاريخ منهما لا علم بحدوث شيء اصلا يمنع عن الاتصال
وبعده يعلم اجمالا بحدوث شيء مردد بين حدوثه مقدما على معلوم التاريخ او مؤخرا
فيكون زمان شكه في مجهول التاريخ متصلا بزمان اليقين بعدم حدوثه فيستصحب و
يترتب عليه اثره وهذا بخلاف مجهولي التاريخ فانه قبل زمان الشك كان عالما
بحدوث شيء مردد بين الحادثين فلم يكن زمان شكه متصلا بزمان اليقين لتخلل
زمان العلم بحدوث احدهما لا بعينه ثم ان موضوع الاثر في المقام وان لم يكن العدم
المطلق بل العدم في زمان حدوث الاخر والمحرز بالاستصحاب هو الاول لا الثاني الا ان الجزء
الاخر وهو حدوث الحادث الاخر في الاوقات في المثال المتقدم محرز بالوجدان
فالمقام نظير استصحاب الكرية للماء او المائية للكر فيكون الموضوع مركبا من جزئين قد
احرز احدهما بالاستصحاب بعد ما كان الجزء الاخر محرزا بالوجدان وترتيب الاثر
المترتب على المجهول بالاستصحاب فان تركيب الموضوع في المقام وهو العدم في زمان
الاخر ليس الا كالاصل مع بساطته حقيقة وجهته ووجوده مع كونه كما هو الحال في لفظ
الموجود المركب بالتحليل العقلي من جهته ووجوده مع كونه بسيطا بحسب الحقيقة بل تركيبه
بحسب الحقيقة والماهية كما هو واضح فاندفع ما ربما يتوهم من عدم كفاية الاحراز بالاستصحاب
في المقام لكون التركيب بالتحليل هنا واما عدم الجريان بالنسبة الى معلوم التاريخ منهما
فلعدم الشك في حدوثه في زمان بعد العلم بتاريخ حدوثه وانما الشك في كيفية حدوثه
بالنسبة الى الاخر وبالجملة فقد تلخص من جميع ما ذكرنا انه لا فرق في جريان الاستصحاب
وعدمه بين ما كان الحادثان كلاهما مجهولي التاريخ او كان احدهما خاصة دون الاخر

الا فيما كان الاثر مترتبا على عدم مجهول التاريخ في زمان معلومه على نحو مفاد ليس التامة
فانه يجري فيه الاستصحاب بخصوص دون معلومه ثم انه قد انقدح مما ذكرنا حال
ما اذا طرء على الانسان حالتان متعاقبتان متضادتان كانتا متناقضتين كالطهارة
والحدث او هو والخبث وانه لو لم يعلم تاريخ شيء منهما بعد العلم بطروهما او بعد كل
شيء منهما ولا الحالة السابقة عليهما لو فرض العلم بها اما عدم جواز استصحابها فللعلم
بانتقاضها بطرو نقيضها واما عدم جواز استصحابهما فلما تقدم في مجهولي التاريخ من
عدم احراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين فلو علم اجمالا بالطهارة في احدى الساعتين
وبالحدث في الساعة الأخرى منها ولم يعلم المتقدم منهما فلا مجال لاستصحاب الحدث
في الساعة الثالثة لعدم العلم به في الساعة الثانية السابقة على ساعة الشك لاحتمال
كونه متطهرا فيها ولا استصحاب الطهارة لاحتمال كونه محدثا فيها وقد مر سابقا
لزوم احراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين نعم لو قلنا بكفاية اليقين السابق و
الشك اللاحق في الاستصحاب من غير اعتبار اتصال زمانيهما كان الاستصحاب جاريا
في نفسه وان لم يترتب عليه الاثر لمكان المعارضة كما عليه المشهور وبالجملة فالكلام في عدم
جريان الاستصحاب في امثال المقام انما لاجل المعارضة كما عليه المشهور او لعدم احراز
اتصال زمان الشك بزمان اليقين كما هو المختار ويظهر الثمرة فيما كان الاصل في احد
الاطراف سليما عن المعارض فانه يجري الاستصحاب بناء على مذهب المشهور لانتفاء المانع
وهو المعارضة واما بناء على المختار فلا مجال لاجرائه لبقاء المانع وهو عدم احراز الا
تصال التنبيه الحادي عشر قد مر غير مرة ان المستصحب لابد وان يكون حكما شرعيا
او موضوعا لحكم شرعي وعليه فلا اشكال في استصحاب الاحكام الفرعية بنفسها ولا في
الموضوعات

الموضوعات الصرفة الخارجية اللغوية لو ترتب عليها اثر شرعي واما الامور الاعتقادية
اي ما كان الاثر المهم فيها وجوب التدين والاعتقاد والتسليم والانقياد وبعبارة
اخرى ما يكون من الافعال القلبية وما يتعلق بالجوانح لا الافعال الخارجية المتعلقة
بالجوارح كعقد القلب والالتزام فلا اشكال ايضا في صحة الاستصحاب فيها حكما وموضوعا
مع فرض تمامية اركانه فيها من اليقين السابق والشك اللاحق لصحة التنزيل وعدم
اختصاص دليله بما يتعلق بالجوارح دون الجوانح ولا ينافي ذلك عده من الاصول
العملية فانه باعتبار كونه وظيفة للشاك في مقام العمل تعبدا في قبال الامارات الحاكية
عن الواقعيات المجعولة لاجل حكايتها عنها من غير تعرض لبيان حكم الشاك من حيث
هو فلو فرض وجوب الاعتقاد بعلم زيد مثلا وكان ذلك متيقنا سابقا وقد شك
في بقائه لاحقا لحكم بوجوبه ايضا بالاستصحاب وكذا لو شك في بقاء علمه في زمان يستصحب
ويحكم بوجوب الاعتقاد به هذا فيما لم يكن المعتبر فيه الا مجرد الاعتقاد من غير ان يكون
ذلك بنحو خاص كاليقين والمعرفة واما ما كان المعتبر فيه شرعا وعقلا هو اليقين و
المعرفة فلا يجري فيه الاستصحاب موضوعا وان جرى فيه حكما لان اللازم شرعا
وعقلا هو تحصيل القطع والمعرفة ولا يحصل شيء من ذلك بالاستصحاب غاية الامر
حصول الظن منه والمفروض عدم كفايته في المورد نعم لو فرض كفايته امكن الاستصحاب
فلو شك في حيوة امام زمان لا مجال لاستصحابها بل لابد من تحصيل القطع واليقين بها
او بمماته نعم لو حصل الشك في بقاء وجوب معرفته مع العلم بحيوته امكن الحكم بوجوبها
بالاستصحاب وبالجملة وقد علم ان حال الاستصحاب في الامور الاعتقادية والاعمال
القلبية حاله في الاعمال الخارجية وانه لابد في جريانه من ترتب اثر شرعي على المستصحب يمكن

ابقائه بالاستصحاب هذا واما استصحاب النبوة بنفسها فتفصيل الكلام فيه انه
لو جعلناها من الصفات الكمالية الحاصلة من المجاهدات وكمال النفس وبلوغها بالرياضات
مرتبة يلزمها الوحي او الالهام بحيث لا ينفك عنها كما قال الشاعر بالفارسية شعر
از عبادت ميتوان الله شد    مي توان موسى كليم الله شد فلا مجال لاستصحابها
اصلا لما تقدم فرض الشك في بقائها على هذا التقرير بداهة ان النفس بعد بلوغها
تلك المرتبة العليا والمقام الشامخ الا قصور اتصافها بتلك الصفة كانت لازمة لها
قائمة بالنفس النبوي لا تنفك عنها واما لعدم كونها مجعولة شرعيا بل تكوينا لكونها
من الصفات الخارجية التكوينية وان فرض الشك في بقائها من جهة احتمال انحطاط
النفس عن تلك الدرجة الرفيعة وطريان حالة على تلك الحالة والصغر كما هو الحال في
الصفات الممدوحية والملكات الحسنة الحاصلة بالمجاهدات والرياضات هذا
مضافا الى عدم ترتب اثر شرعي عليها كي يصح الاستصحاب باعتبارها هذا كله
لو جعلناها عبارة عن الصفات الكمالية الحاصلة بالرياضات ولو جعلناها من
المناصب الالهية المجعولة وان توقف اعطاؤها على قابلية المحل واهلية المورد و
خصوصية فيه بها يكون مستحقا لها كان لاستصحابها مجال ويترتب عليها آثارها
وان كانت عقلية بل ولو لم يكن لها اثر سواها لكون المستصحب بنفسه اثرا شرعيا لا
يتوقف صحة استصحابه على ثبوت اثر شرعي له نعم يعتبر فيه مضافا الى لزوم تحقق اركانه
من اليقين السابق والشك اللاحق كونه حجة بدليل لا يتوقف على اثبات النبوة المشكوكة
بان لا يكون حجة من احكام شريعة المشكوك نبوته بل بحكم العقل والعقلاء والا
لدار لو توقف حجيته على النبوة الموقوف اثباتها عليه ثم ان هذا تمام الكلام بالنسبة

الى استصحاب نفس النبوة واما استصحابها بمعنى استصحاب احكام شريعة من اتصف بها فقد عرفت
الكلام فيه سابقا وانه لا اشكال في صحة استصحاب بعض احكام شريعته او تمامها لو فرض تمامية
اركان الاستصحاب بالنسبة اليه والقطع بحجيته فعلا اما للقطع بحجيته في كلتا الشريعتين
المستلزم للقطع بعدم نسخ خصوص هذا الحكم من بين سائر احكام الشريعة السابقة
او للقطع بحجيته في خصوص الشريعة اللاحقة لعلمه بكون المستصحب حكما فعليا واقعيا
او ظاهريا ثم ان الالزام بالاستصحاب لا يكون الا مع اعتراف الخصم بكونه شاكا بعد اليقين
وكان التنزيل والتعبد به صحيحا بدلالة دليل معتبر كان الاقناع به لا يصح ايضا الا
بعد فرض الشك بعد اليقين ودلالة الدليل على صحة التعبد والتنزيل وعما ذكرنا كله يظهر
فساد تمسك الكتابي باستصحاب نبوة موسى على نبينا وآله وعليه السلام لانه ان اراد
من ذلك استصحاب نفس نبوته عليه السلام فهي مما لا تكاد تنكر وليست مشكوكة
لكونها قائمة بنفسه الشريفة الآن كما في سائر الازمان فهو نبي في حال حياته وبعد موته
مع انه على فرض تسليم الشك فيها لا يكاد يجديه الاستصحاب لما عرفت من لزوم تحصيل
اليقين والمعرفة فيها وعدم كفاية الظن الاستصحابي بها هذا وان اراد استصحاب
شريعته لا نفس نبوته فلا يجديه نفعا ايضا لا الزاما على المسلم ولا اقناعا لنفسه
اما الاول فلما عرفت من ان الالزام به على الخصم انما يصح فيما كان الخصم شاكا بالنسبة
الى الزمان المتأخر والمفروض ان خصم الكتابي وهو المسلم لم يكن شاكا في نسخ شريعة موسى
بل هو متيقن بنسخها بشريعة نبينا محمد صلى الله عليه وآله والا لم يكن مسلما واما الثاني فلعدم
كون الكتابي شاكا في حقية شريعة موسى عليه السلام وعدم نسخها بعد بشريعة اخرى والا لخرج
من كونه كتابيا هذا مع الغض عن جميع ذلك وفرض امكان المسلم شاكا او الكتابي

نقول قد عرفت ان صحة التمسك بالاستصحاب والتعويل عليه منوط بعدم قيام دليل معتبر على خلافه
التنزيل والتعبد ومع عدمه فلا مجال للتعويل عليه وح فلو رام المستدل قيام الدليل على ذلك
في شريعته فلا يجديه ذلك اصلا لا في مقام الالزام ولا في الاقناع بداهة كونه من احد
احكام تلك الشريعة التي قد شك الآن في نسخها فالحكم ببقاء تلك الشريعة وعدم نسخها بما يتوقف
اعتباره وحجيته على عدم نسخها دور واضح وان رام قيامه في شريعتنا لا شريعته فالامر اشنع
اذ يكون ذلك اعترافا منه بنسخ تلك الشريعة بشريعة نبينا ص فان قلت يكفيه حكم العقل
بحجية الاستصحاب وان ما ثبت يدوم وكان الكتابي يجعل حجيته امرا مفروغا عنه غير منوط
على ثبوت شريعته لاستقلال العقل وبناء العقلاء عليه وعليه فلا يلزم شيء من المحذورين
من الدور او الاعتراف بنسخ شريعته قلت نمنع حكم العقل باعتباره وحجيته غير كاف في صحة
التعويل والاتكال عليه في الشريعة ما لم ينضم اليه امضاء من الشارع او عدم ردع عنه
والا لكان كالظن القياسي في عدم الاعتبار وح فاما ان يفرض حجيته في شريعة موسى ع
او في شريعتنا وعلى اي حال يعود الاشكالات السابقة بعينها من لزوم الدور او الاعتراف
بنسخ شريعة نبيه بشريعة نبينا ص ثم هذا كله مع انه لو فرض له الشك في نسخ شريعته مع
علمه اجمالا بلزوم متابعة احدى الشريعتين كان اللازم بمقتضى العلم الاجمالي الاحتياط و
الالتزام بكلتا الشريعتين ما لم يفض ذلك الى العسر والحرج المنفيين عقلا فافهم جيدا

التنبيه الثاني عشر لو تكفل العام بيان الحكم في الزمان الثاني اثباتا كما في قوله اكرم العلماء
في كل زمان او نفيا كقوله اكرم العلماء الى ان يفسقوا بناء على القول بمفهوم الغاية فلا ريب
ولا اشكال في عدم جريان الاستصحاب بداهة كون العام دليلا ويعتبر في صحة الاستصحاب
خلو المقام عن الدليل الاجتهادي ولو على طبق الاستصحاب ثم قد يقع الكلام والاشكال

فيما اذا

فيما اذا خصص بعض الافراد في زمان خاص كما اذا قال اكرم العلماء ثم قال لا تكرم زيدا في
يوم الجمعة وشك فيما بعد ذلك الزمان فهل يلحق بما خرج من الزمان نظرا الى استصحاب حال
المخصص او يلحق بما قبله فيحكم عليه بحكم العام والتحقيق ان يقال ان الزمان بحسب الدليل
الدال على حكم العام قد يلاحظ ظرفا لاستمرار الحكم ودوامه من دون اخذه في موضوعه ومتعلقه
فيكون مفاد العام كقوله اكرم العلماء بملاحظة الزمان مجرد ثبوت حكمه لموضوعه وهو
كل فرد على نحو الاستمرار والدوام ثم يخرج منه فرد في زمان كيوم الجمعة ويشك في حكمه فيما
بعد ذلك الزمان واخرى مفردا للموضوع بحيث يجعل كل قطعة من قطعات الزمان فردا
للعام وموضوعا مستقلا كما فيحل الخطاب الى خطابات عديدة حيث تعدد اجزاء الزمان و
قطعاته سواء اخذت تلك القطعات قيدا للفعل المأمور به وهو الاكرام او للعلماء
حسب تعدد افراد العلماء ويتعدد حكم كل فرد من الافراد حسب تعدد الازمان فيكون
اكرام زيد مثلا في يوم الجمعة فردا وفي يوم السبت فردا اخر وهكذا وكذا اكرام عمرو الى
غير ذلك او ظرفا للنسبة الحكمية ويتعدد الخطاب حسب تعدد الازمان فكانه في كل قطعة من
الزمان على حدة قد خوطب بخطاب جديد والحال بالنسبة الى الدليل الدال على حكم
الخاص ايضا على هذا المنوال فان مفاده قد يكون بملاحظة الزمان ثبوت الحكم لموضوعه
مستمرا او على نحو الدوام فيكون الزمان ماخوذا فيه ظرفا لاستمرار حكمه واخرى مفردا لموضوعه
حسب ما عرفت في العام فههنا صور اربعة الصورة الاولى ما كان مفاد كل من
العام والخاص على النحو الاول بان يكون الزمان ملحوظا ظرفا لاستمرار الحكم فيهما وح
فلا مناص من التمسك باستصحاب حكم الخاص في ثاني الحال لعدم تكفل العام لبيان حكم
الخاص بعد خروجه عن موضوع العام بالمخصص وبعبارة اخرى ان المفروض ان الدلالة

على ثبوت حكمه لكل فرد من افراده على نحو الاستمرار والدوام فلو فرض انقطاع ذلك الاستمرار
عن خصوص فرد في زمان بقيام المخصص لم يبق له دلالة على ثبوت الحكم له ثانيا او
بعد زمان التخصيص فلا بد من الاخذ باستصحاب حكم المخصص نعم يستثنى من ذلك
ما لو كان الخاص غير قاطع لاستمرار حكم العام بان يكون التخصيص من اخر زمان العام
ولا من وسطه بل من اوله وكان اول زمان العمل بالعام بعد انقضاء تلك القطعة
من الزمان كما اذا قال اضف العلماء شهرا ثم قال لا تضفهم في غرة الشهر وعليه فلا مجال
للتمسك باستصحاب الخيار الثابت بقوله البيعان بالخيار ما لم يفترقا فيما شك في حصول
الافتراق بل لا بد من التمسك بعموم قوله اوفوا بالعقود والسر في ذلك كله عدم استلزام
التخصيص من الابتداء انقطاع حكم العام الموجب لخروج المشكوك عن فرديته فيكون اول
زمان العمل بالعام واستمراره بعد انقضاء زمان الخاص وح فكل فرد علم خروجه عن تحت
العام حكم عليه بحكم الخاص ويبقى الباقي مندرجا تحت العموم قضاء لاصالة العموم المستلزم
للزوم الاقتصار في التخصيص على القدر المتيقن وهذا بخلاف ما كان التخصيص من الاخر
او الاثناء فان المشكوك فيه حينئذ وان كان فردا حقيقيا للعام في نفسه مع قطع النظر عن
اخذه في موضوع الخطاب الا انه بعد ملاحظة الزمان حسب اقتضاء الدليل ولحاظه فيه
ظرفا لاستمرار الحكم الثابت لافراد العام وقيام المخصص على انقطاع الحكم بالنسبة الى خصوص
فرد منه خرج عن فرديته للعام فلا يشمله حكمه ولا دلالة له على ثبوت الحكم ثانيا لعدم دلالته
الا على ثبوت حكم واحد مستمر غير محدود بحد وقد فرض تحديد المخصص اياه وبيان غايته
ومنتهاه فهو نظير النسخ للشريعة وتوهم عدم الفرق بين المقامين نظرا الى ان اصالة العموم
بالنسبة الى الافراد لا تقتضي الا دخول الفرد في الجملة واما استمرار الحكم بما هو من جهة اطلاق
الزمان

المتوهم هو الفاضل النراقي ره

الزمان والمفروض كونه معنى واحدا وهو استمرار الحكم من اول وجود الفرد الى اخر وجوده ولا
فرق في ارتفاع هذا المعنى بين ان يخرج في الاثناء او من الاول فان في كل الحالين الحكم
في القضية ما استمر بالنسبة الى هذا الفرد من اول وجوده الى آخر وجوده وتقييد الفرد
ببعض الزمان المقطوع خروجه مبني على ظهور الدليل في كل واحد من الافراد منه حتى تقتصر
في الخارج على القدر المتيقن وهو خلاف الفرض فيه انه ان اراد من وحدة المعنى
المستفاد من اطلاق الزمان كونه مدلولا حكما مقيدا بالزمان بمعنى ان المطلوب مثلا
هو الاكرام المقيد بكونه اول الشهر الى اخره وذلك لا يبقى بعد التخصيص لتقطيعه جزءا
منه فلا يبقى ذلك المعنى الوحداني الذي هو مدلول الاطلاق بل بداهة ارتفاع المقيد و
هذا المعنى لا يفرق فيه بين كون القطع من الاول او الاخر او الاثناء فهو خلاف الفرض
بداهة ان المفروض عدم اخذ الزمان قيدا للموضوع بل ظرفا لاستمرار الحكم ودوامه
وان اراد صدق الانقطاع فيما كان التخصيص من الابتداء ايضا كما في الاخر او الاثناء
والمفروض منع العمل بالمنقطع استمراره فقد عرفت ان الحكم فيما كان التخصيص من الابتداء
مستمر الى الابد ولا حد له ولا امد غاية الامر بعد ورود المخصص يكون اول زمان
العمل به بعد انقضاء زمان المخصص وهذا بخلاف ما كان التخصيص من الاخر او الوسط
فان الحكم فيه بملاحظة التخصيص محدود بحد وهو ينافي الاستمرار الصورة الثانية ما كان
مفاد كليهما على النحو الثاني ولا اشتباه في لزوم العمل بالعام اما الاول فلكون المشكوك
ايضا داخلا في افراد العام والمفروض تكفله بحكمه وعدم دلالة الخاص على ما ينافيه واما الثاني
فلعدم بقاء الموضوع وتبدله مع اخذ قطعات الزمان قيدا للموضوع الخاص فيكون استصحاب
الحكم المفهوم منه الى ما بعده من الازمنة المشكوكة من قبيل اسراء الحكم من موضوع الى موضوع

اخرى لا استمراره من بعض حالات الموضوع لحالة اخرى لم يكن ما هو المعتبر في الاستصحاب اللهم الا
ان يقال ان ذلك انما هو بحسب دليل الخاص ولعل كان الزمان بنظر العرف ظرفا لاستمرار الحكم لا
قيدا فلا مانع من الاستصحاب حينئذ لكون المعيار هو النظر العرفي لا الدقي العقلي ولا ما هو
الموجود في لسان الدليل فالوجه في ذلك دلالة العام المانع عن العمل به بداهة اشتراط صحة
العمل بالاستصحاب بخلو المورد عن الدليل الاجتهادي ولو على طبق الحالة السابقة ومما ذكرنا
ظهر لك ما في كلام شيخنا الانصاري قدس سره في المقام من لزوم الرجوع الى سائر الاصول
غير الاستصحاب مع فرض عدم العموم في الباب الصورة الثالثة ما كان مفاد العام على
النحو الاول ومفاد الخاص على النحو الثاني وح لا مجال للتمسك بشيء منهما لا العام ولا الاستصحاب
اما الاول فلما عرفت في الصورة الاولى من انقطاع استمرار حكم العام بعد قيام الخاص
وعدم دلالته على ثبوت الحكم ثانيا وبعد الانقطاع واما الثاني فلما عرفت ايضا
من عدم بقاء الموضوع وتبدله وقد عرفت تحقيقه فيه ايضا الصورة الرابعة ما كان
بعكس الثالثة وقد علم حكمه من بعض ما ذكرناه في الصورة الثانية وان المرجع هو عموم
العام لتكفله لبيان الحكم في مورد الشك فيقتصر في التخصيص على دلالة الخاص ومما
ذكرنا كله يظهر النظر فيما ذكر شيخنا المرتضى قدس سره من اطلاق المنع من العمل بالعام
ولزوم العمل باستصحاب حكم الخاص فيما كان الزمان ظرفا لاستمرار حكم العام وانه كما عرفت
قد يلزم العمل بالعام فيما كان التخصيص من الابتداء لا من الاخر او الاثناء وقد لا يجوز
العمل بالاستصحاب ايضا فيما كان الزمان بحسب دليل الخاص مفردا لموضوعه اللهم الا
ان يناقش في الثاني بما عرفت فينحصر الاشكال عليه في الاول فافهم وتامل والله الهادي
الى الرشاد التنبيه الثالث عشر قد مر ان حقيقة الاستصحاب متقوم بامرين اليقين
السابق

انّ بين والشك اللاحق فالمراد بالشك هل خصوص ما تساوي طرفاه المقابل للظن واليقين
او خلاف اليقين فيشمل الظن الغير المعتبر ايضا واما المعتبر منه فسنعرف الكلام فيه بعيد
هذا انتهى ثم وقد استدل على الثاني بوجهين الاول الاجماع القطعي على حجية الاستصحاب
معه حتى مع الظن بالخلاف لو قلنا باعتباره من باب التعبد بالاخبار والثاني ان عدم
اعتبار الظن المخالف اما لاجل قيام الدليل الخاص على عدم اعتباره كالظن الحاصل من
القياس واما لاجل عدم قيام دليل معتبر على اعتباره وعلى كلا التقديرين فالحكم الفعلي
فيهما مشكوك وان كان الواقع مظنونا وبعبارة اخرى ان معنى عدم اعتبار الظن شرعا
فيما دل الدليل عليه بالخصوص هو عدم ترتيب اثار الواقع عليه وفرض وجوده كعدمه
فيكون الحكم الفعلي في مورده مشكوكا وكذا الحال لو كان عدم الاعتبار من جهة فقد الدليل
على الاعتبار وح فرفع اليد عن الحكم الفعلي السابق بمثل هذا الظن نقض لليقين بالشك
وقد نبهنا عن ذلك وفي كلا الوجهين نظر اما الاول فلاحتمال كون المدرك في اتفاقهم
ظاهر اخبار الباب نعم لو حصل الوثوق والاطمينان بكون المدرك في ذلك شيء آخر غير
ظواهر تلك الاخبار من دليل معتبر لم نعثر عليه كان ذلك حجة بلا كلام واني يمكن اثبات ذلك
خصوصا مع كون المسألة اعني حجية الاستصحاب من باب الاخبار من المسائل المستحدثة التي
تفطن بها المتأخرون من الاصحاب والا فالقدماء منهم بين من لا يرى حجية الاستصحاب
اصلا لا في الاحكام ولا في الموضوعات وبين من لقنه حجة من باب الظن وبالجملة لا حجية
للاجماع مع كون المدرك فيه ظواهر تلك الاخبار فلا بد من التأمل والنظر في اخبار الباب
واستفادة ذلك منها واما الثاني فلان مقتضى عدم حجية الظن مطلقا كان من جهة القائم
عن حجيته والاعتبار شرعا او عدم نهوض الدليل على اعتباره ليس الا عدم جواز الحكم بثبوت

المظنون تعبداً كي يترتب عليه ماله من الاثر شرعاً لا ترتيب اثار الشك عليه وبعبارة اخرى فرق
واضح بين الحكم بعدم ترتيب الاثر على الظن والحكم بترتيب اثار عدمه عليه ومقتضى عدم
اعتبار الظن هو الاول لا الثاني وح فلو كان المراد من الشك الماخوذ في ادلة الاستصحاب
هو خصوص ما تساوى طرفاه يبقى مورد الظن خالياً عن الدليل بداهة عدم جواز ترتيب
اثار الظن عليه للنظر الى عدم اعتباره شرعاً ولا يجوز الاخذ معه بالحالة السابقة استصحاباً
لعدم شمول ادلة الاستصحاب له واختصاصها بخصوص الشك فلا بد من الرجوع فيه
الى سائر الاصول العملية من البراءة او الاحتياط على النزاع المتقدم بين الاصوليين والاخبار
يين في الشبهات الحكمية هذا وحيث قد عرفت ان المرجع في المسئلة هو اخبار الباب
وما هو الظاهر منها لعدم تمامية شئ من الوجوه المذكورة فنقول الظاهر كون المراد
من الشك في تلك الاخبار ليس خصوص ما تساوى طرفاه كما هو المتعارف في السنة
العوام حيث يطلقونه على ما يقابل اليقين والظن بل ما يخالف اليقين كما يساعده اطلاق
كلمات والموارد العديدة من اخبار الباب مثل قوله ع ولكن تنقضه بيقين اخر حيث
ان الظاهر كونه عليه السلام في مقام بيان تحديد ما يمكن نقض اليقين به وانه ليس
الا بيقين اخر فلو كان نقض اليقين بغيره من الظن ممكنا ايض كان عليه البيان ومثل
قوله ع بعد السؤال عما اذا حرك في جنبه شئ وهو لا يعلم لا حتى يستيقن انه قد نام فان فيه
الحكم بعدم نقض الطهارة الا بعد اليقين بحصول النوم مع ترك الاستفصال بين افادة
الامارة المذكورة الظن بالنوم كما هو الغالب وبين ما لم تفد اقوى دليل على عدم جواز
نقض اليقين بغيره شكاً كان او ظناً غير معتبر فافهم وتدبر التنبيه الرابع قد تقدم
مراراً ان المعتبر في الاستصحاب كون الشك في بقاء ما تيقن حدوثه بعد لزوم القطع في زمان

بحدوث

بحدوث المستصحب سابقاً وان كان زمان حصول القطع مقارناً لحصول الشك او متأخراً
عنه فلو كان الشك في اصل الحدوث بعد تيقنه المعبر عنه بقاعدة الشك الساري فلا
شبهة في خروجه عن حقيقة الاستصحاب ومباينته لها وكونه قاعدة اخرى مستقلة
يجب منا بحثها بعدم قيام الدليل على عدم الاعتناء بالشك بالحدوث بعد اليقين
به وانما الاشكال في امكان شمول اخبار الاستصحاب لها ايض وكفايتها في اعتبار كلتا
القاعدتين وعدمه حيث انه حكي عن جماعة من الاستصحاب القول بكفايتها مع اعتراف
بعضهم باختصاصها بخصوص الاستصحاب ودعوى الآخرين ظهورها في العموم وغاية
ما يمكن ان يكون منشأ التوهم المذكور ان متعلق اليقين والشك في الاستصحاب في
الكان عينه في القاعدة لان متعلقهما فيه ذات المستصحب كعدالة زيد مع قطع النظر عن الزمان
بل جعله ظرفاً لحدوث المستيقن كظرفيته لحصول الشك بخلاف القاعدة حيث ان متعلقهما
فيها ذات المتيقن مقيداً بالزمان لان المفروض سراية الشك الى زمان اليقين واحتمال
كون قطعه السابق جهلاً مركباً لا يقيناً مطابقاً ولا يكون ذلك الا بجعل المشكوك هو المتيقن
مقيداً بزمان حصول اليقين الا انه من ادلة الباب قوله من كان على يقين فشك فليمض
على يقينه ومن الممكن بل الظاهر ان يكون المراد من المشكوك فيه ذات الشئ الذي تعلق
به اليقين مجرداً عن اعتبار زمان حصول المتيقن وعدم دخله اصلا لا قيداً كما هو المعتبر
في القاعدة ولا ظرفاً كما في الاستصحاب وح فيشمل باطلاقه الشك في الحدوث والشك في
البقاء كليهما اما الاول فواضح واما الثاني فلان بقاء شئ ليس امراً خارجاً عن حقيقة
ذلك الشئ فالشك في بقاء شئ شك فيه حقيقة وعليه يكون معنى وجوب المضي على
الغاء الشك المتعلق به وعدم الاعتناء به وذلك يختلف حسب اختلاف متعلق الشك

وان كان الشك في الحدوث كان الغاية عبارة عن الحكم بالحدوث وان كان في البقاء كان
الغاية عبارة عن الحكم بالبقاء و مما ذكرنا يندفع توهم لزوم استعمال اللفظ في المعنيين
عند ارادة كلتا القاعدتين من هذا وانت خبير بان المعتبر في كلتا القاعدتين اتحاد
متعلق اليقين والشك اذ لولا لما كان العمل على طبق اليقين مضيا وعلى خلافه نقضا
وذلك لا يكون الا مع الغاء الزمان بالنسبة الى متعلق الشك واهماله رأسا اذ مع
ملاحظته يكون متعلقهما اثنين ويرتفع الاتحاد من البين كما لو تيقن بعدالة زيد
يوم الجمعة وشك فيها يوم السبت وكان المتيقن والمشكوك العدالة مقيدة بيوم
الجمعة والسبت واما لحاظه قيدا لمتعلق اليقين فقط فهو وان كان لا ينافي الاتحاد لا
انه ينافي حقيقة الاستصحاب فان المشكوك فيه ليس الا نفس العدالة مثلا لا العدالة
المقيدة بزمان حصول اليقين بها ففي زمان الشك متيقن بعدالة زيد في يوم الجمعة
ايضا غاية الامر كون الشك في عدالته فيما بعد ذلك الزمان نعم في القاعدة لا بد من
الزمان وملاحظته قيدا للمتيقن فقط دون المشكوك حتى يكون الشك مزيلا لليقين
ولا يرتفع الاتحاد من البين اذا عرفت ذلك ظهر لك ان المعتبر في الاستصحاب عدم
لحاظ زمان اليقين قيدا بل لحاظه كزمان الشك ظرفا لحصوله وفي القاعدة لحاظه قيدا
لا ظرفا ومن المعلوم كونهما لحاظين متغايرين ونظرين متضادين يمكن ارادتهما من
كلام واحد وانشاء فاذن ضرورة امتناع الاستعمال في المعنيين ولا جامع بينهما
يكفي لحاظه عن كلا اللحاظين اذ اي جامع بين لحاظ المتيقن بزمانه ولحاظه بدونه فان
المشكوك في القاعدة كما عرفت العدالة المقيدة بالزمان وفي الاستصحاب العدالة مجردة
عنه ولا جامع بينهما واهمال الزمان وعدم لحاظه رأسا لا قيدا ولا ظرفا لا يكفي في الدلالة
على القاعدتين

على القاعدتين معا بل ولا على واحد منهما لكون الكلام معه مجملا مهملا غير صالح
للدلالة على شيء منها فضلا عن الدلالة عليهما والمفروض خلوه ايضا عما يشملهما بعموم
او اطلاقه كما ان جعل اللحاظين اعني لحاظ الزمان قيدا ولحاظه ظرفا من حالات اليقين
بالشيء كي يعمهما باطلاقه الاحوالي غير معقول بداهة ان الموضوع الذي يراد
سريان حكمه الثابت له في جميع حالاته لموضوع آخر لا بد من لحاظه ولو اجمالا في
جميع حالاته وح لو كان لحاظ الزمان قيدا او ظرفا من حالات الموضوع ايضا
لزم الدور ان كان ذلك عين اللحاظ الاول او تعدد اللحاظ ان كان غيره ثم
انه على فرض شمول تلك الروايات لكلتا القاعدتين هل يلزم منه حصول التعارض
في مدلولها فتسقط عن الاعتبار والحجية ام والذي يظهر لشيخنا المرتضى قدس سره
الاول حيث قال ما محصله ولو سلم شمول تلك الاخبار للقاعدة والاستصحاب معا
تقع المعارضة في مدلولها ولازمه سقوطها عن الاعتبار بان ذلك انه لو فرض
العلم بعدالة زيد في يوم الجمعة مقيدة بيوم ما ثم حصل الشك فيها كان الاستصحاب
والقاعدة متعارضين فان هذا الشك مسبوق بيقينين لا يجوز نقض شيء منهما
احدهما اليقين بالعدالة المقيدة بيوم الجمعة ثانيهما اليقين بعدم العدالة قبل
ذلك اليوم ومقتضى عدم جواز نقض الاول الحكم بعدم العدالة في يوم الجمعة و
مقتضى الثاني الحكم بثبوتها فيتعارضان ودعوى عدم شمولها للاستصحاب
لانتقاض اليقين بعدم العدالة باليقين بها في ذلك اليوم مدفوعة بان المفروض
عدم بقاء هذا اليقين لزواله بالشك الساري اليه ومقتضى ذلك الشك انتقاض
اليقين بعدم العدالة باليقين بها في يوم الجمعة وعدمه ولا مرجح لاحدهما على الآخر و

حيث ظهر وقوع التعارض في مدلول تلك الاخبار سقط الاستقلال بها و فيه انه
لا معارضة بينهما لانها فرع شمولهما للمورد وانطباقهما عليه والمفروض عدم شمول
الاستصحاب له من جهة تقديم القاعدة وكونها كالاصل السببي واردا عليه وذلك
لان تقديم القاعدة والحكم بشمولها للمورد لا يستلزم طرح الاستصحاب وتخصيص
دليله لعدم كون العمل على خلاف الحالة السابقة وهي عدم العدالة المتيقنة نقضا
لليقين بالشك بل باليقين وهو اليقين بالعدالة المقيدة بيوم الجمعة تعبدا وبمقتضى
القاعدة وهذا بخلاف تقديم الاستصحاب والحكم بشموله للمورد فانه يستلزم
طرح القاعدة وتخصيص دليلها اما بلا وجه وتخصيص او بوجه دائر فان العمل
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] حقيقة ولا بد ح من الالتزام بتخصيص دليل القاعدة و
القول بحرمة نقض اليقين فيها بالشك الا في مثل المورد وح فان كان ذلك من غير
مخصص لزم التخصيص بلا وجه وان كان [illegible]
[illegible] لزم التخصيص بوجه دائر بداهة توقف مخصصية الاستصحاب
لدليلها على عدم شمول دليل القاعدة لمثل المورد والا لما كان مشمولا لادلة الاستصحاب
لكونه ح كما عرفت نقض يقين باليقين لا بالشك فلو فرض توقف عدم شمول دليل القاعدة
على شموله لدليل الاستصحاب بعينه لزم الدور المحال وبالجملة فالحال نظير الشك السببي

المسببي

(في الهامش: مقتضى اليقين الثاني بعدم العدالة نقض اليقين بالعدالة ... الجمعة حقيقة)

المسببي لوجود ملاك التقديم فيهما في المقام كما لا يخفى لان المقام من قبيل الشك السببي
والمسببي حقيقة كما يوهمه ظاهر عبارة الاستاد قدس سره في التعليقة كيف [illegible]
فيها كما سمعت مرارا وستسمع انشاء الله مفصلا كون السبب من الاثار الشرعية
للمسبب كطهارة الثوب بالنسبة الى طهارة الماء المغسول به ومن المعلوم عدم كون
[illegible]
[illegible]
احدهما اثرا شرعيا للاخر
[illegible] وح فلا بد من حمل كلام الاستاد على ما ذكرناه من
[illegible]
مجرد النظير في تحقق ملاك تقديم الاصل السببي في المقام [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

(في الهامش: ... تعدده في التمام ... ان الشكوك ... زيد يوم الجمعة ... واليقين بها ... الشك ولو بالاعتبار ... ان الشكوك فيهما ... في يوم الجمعة الا ان الزمان ... الى الاستصحاب ... بالنسبة الى القاعدة ... مختلفان بعد الاعتبار ... لكون الاول ... لان اللازم فيهما كما سمعت)

[illegible]

ثم انه لو سلم دلالة تلك الاخبار على اعتبار القاعدة هل يقتصر اذا كان المطلق
من القاعدة اثبات حدوث المتيقن في الزمان السابق فقط او تعم وما كان بعضا
منها مضافا الى ذلك بقائه واستمراره الى ان يحصل القطع بالخلاف فيكون مفاد
القاعدة حكمين طوليين احدهما كالموضوع للآخر فهيهنا المرتضى قده الى الاول
زاعما استلزام الثاني استعمال اللفظ في المعنيين وان فرض اختصاص الاخبار با
الدلالة على القاعدة دون الاستصحاب اقول وقد تقدم نظير هذا الكلام في ذيل
الاستدلال بمثل قوله كل شيء لك طاهر وكل شيء لك حلال على حجية الاستصحاب
وانه يمكن استفادة الاستصحاب وقاعدة الطهارة والحل من ذلك ام لابد من الا
لواحد منها وقد عرفت في ذلك المقام امكان استفادة كليهما من تلك الاخبار من
غير استلزامه محذور استعمال اللفظ في المعنيين وفي المقام يمكن ان يقال ايضا با
ستفادة كلا المعنيين اعني الحكم بحدوث المشكوك في زمانه تعبدا والحكم ببقاء ذلك
الحكم واستمراره الى ان يحصل القطع بخلافه من اخبار الباب بل الامر فيما نحن فيه اوضح
لعدم احتياجه الى تجشم الالتزام باستفادة كل منهما من موضع غير ما استفيد منه الآخر
كما في ذلك المقام على ما عرفته مفصلا وذلك لشمول الشك المأخوذ في تلك الاخبار با
كلا الشكين من دون لزوم استعمال اللفظ في المعنيين فان الشك في عدالة زيد
مقيدة بيوم الجمعة يتصور على وجهين احدهما كون الشك في خصوص العدالة في يوم
الجمعة واما فيما بعد ذلك اليوم فلا بل على يقين من عدالته او فسقه وثانيهما كون الشك

في عدالته

في عدالته في ذلك اليوم وما بعده من الايام وح فيكون المراد من قوله ع من كان على يقين
مثلا اليقين بحدوث الحادث كالعدالة مقيدا بزمان حدوثه ومن قوله فشك الشك
في حدوث ذلك المتيقن كان شكه مختصا بذلك الزمان ليلم بحاله في الازمنة ... يكن او لم
بل كان مستمرا وباقيا ومن قوله فليمض على يقينه الغاء الشك وعدم الاعتناء به غاية
الامر معنى عدم الاعتناء بالشك في الاول الحكم بالحدوث في خصوص ذلك الزمان
وفي الثاني الحكم بالحدوث فيه وبقائه واستمراره الى حصول القطع بالخلاف فان قلت
هذا ينافي ما تقدم آنفا من عدم امكان الجمع بين القاعدة والاستصحاب من جهة
عدم الجامع بينهما لان الحكم باستمرار الحادث الى زمان القطع بالخلاف في المقام نظير
الاستصحاب غاية الامر ان ثبوت المستصحب في الاستصحاب بالقطع والوجدان بخلاف
المقام فانه من باب التعبد وتنزيل المشكوك الحدوث منزلة متيقنه فكيف يمكن الجمع بين
الحكم بحدوث مشكوك الحدوث في زمان والحكم باستمرار ذلك الى حصول القطع بالخلاف
قلت الفرق بين المقامين واضح فان عدم امكان الجمع بين الاستصحاب والقاعدة
كما عرفت انما كان من جهة عدم الجامع بين اخذ الزمان قيدا كما في القاعدة واخذه
ظرفا كما في الاستصحاب واين ذلك من محل الكلام الذي اخذ الزمان فيه قيدا فان المفروض
كون المشكوك هو العدالة المقيدة بيوم الجمعة غاية الامر كون الشك تارة في خصوص ذلك
اليقين بحكم ما بعد ذلك الزمان واخرى فيها وفيما بعد ذلك اليوم فلم يختلف ملاحظة
الزمان فيهما كما لا يخفى هذا واما الاشكال في المقام باستلزامه اثبات حكمين طوليين يتوقف
احدهما على ثبوت الآخر بل اهم بتبعية الحكم بالبقاء والاستمرار بحسب الفرض للحكم بالحدوث
تعبدا ففيه مع كون الحكمين في الطول بل في العرض فيصح جعلهما بانشاء واحد فان الشك

في العدالة مستمراً فرد مستقل في عرض الشك فيها مع عدم الشك فيها بعد ذلك اليوم فيها
فردان للشك في العدالة في يوم الجمعة كما عرفت فتحكم عليها بوجوب الالغاء وعدم الاعتنا
من غير ترتب بينها اصلا ولو سلم ذلك فهو نظير ما تقدم منا من الاشكال في الجمع بين
ارادة قاعدة الحل والطهارة واستصحابها من اخبارها وقد استوفينا الكلام في الجواب عنه بما
في ذلك المقام فراجع

تذنيب لا يذهب عليك انه يعتبر في تحقق الاستصحاب وتقومه بقاء الموضوع بمعنى اتحاده
في القضيتين القضية المشكوكة والمتيقنة كما انه يعتبر في حجيته واعتباره عدم دليل معتبر على
خلافه فهنا مقامان الاول في اعتبار بقاء الموضوع وقد استدل عليه بان المستصحب
عرض قائم بمحل وموضوع فلو لم يكن الموضوع في زمان اليقين باقيا الى زمان الشك
واريد ابقاء المستصحب العارض يلزم اما وجود العرض بلا موضوع او وجوده في موضوع
آخر وكلاهما باطل وتوضيح ذلك انه مع عدم بقاء الموضوع السابق ان اريد الحكم بابقاء
المستصحب في اللاحق من غير محل وموضوع يتقوم به في ذلك الزمان فذلك واضح البطلان
بداهة كون المستصحب عرض والعرض لا بد في تحققه وتقومه خارجا من موضوع
ولا يعقل وجوده بنفسه وفي غير محل وان اريد الحكم بابقائه في اللاحق في ضمن موضوع
غير السابق فبطل ايضا ضرورة استحالة انتقال العرض من معروض الى آخر وفيه
اولاً ان المستصحب لا يلزم ان يكون من الاعراض وان كان من قبيل الاحكام لان الاحكام
الشرعية ليست من قبيل الاعراض لانها وان كانت فيها جهتان جهة صدورها منه تعالى
وقيامها بذاته المقدسة وجهة تعلقها بموضوعاتها الخارجية من افعال المكلفين وانها
من الجهة الثانية اعراض الا ان اطلاق الحكم عليها ليس الا من الجهة الاولى كما يدل عليه
تفسيرها على ما هو التحقيق بالخطابات الالهية المتعلقة بافعال المكلفين ولا شبهة في
عدم كونها بهذه الجهة اعراضا والا لزم كونه تعالى محلا للعوارض بل هي مغايرة ارادته لذاته
بناء على تفسير الوجوب والحرمة بالارادة الحتمية المتعلقة بالفعل والترك وثانيا ان
ما ذكر من الاستحالة انما يتم لو اريد بالاستصحاب الحكم ببقاء المستصحب حقيقة وبقطع
بتحققه في ثاني الحال واقعا واما لو اريد به الحكم ببقائه في الزمان الثاني تعبدا وتنزيلا

لما هو مشكوك البقاء منزلة متيقنه فلا ومعنى وجود العرض تعبدًا وابقائه كذلك كما هو
قضية الاستصحاب هو ترتيب اثاره الشرعية واحكامه العقلية عليه بالاستصحاب ثانيًا
ان المستصحب قد لا يكون من قبيل الاحكام ولا الاعراض كنفس الوجود فانه على ما هو المحقق
في محله ليس بجوهر في ذاته ولا عرضًا كذلك وان كان بالعرض اللهم الا ان يكون مراد المستدل
من المستصحب هو النسب الربطية الحاصلة في القضايا انشائية كانت او خبرية كالارادة
الانشائية الحتمية المتحققة في قوله صل والنسبة التصديقية القائمة بقوله هذا المايع
نجس ولا شبهة في كونها كالاعراض الخارجية في تقومها بموضوعاتها واحتياجها اليها
واستحالة انتقالها من محلها الى اخر وح فيقال لو عرض اليقين سابقا بايجاب الشارع
للصلوة وتعلق ارادته الحتمية تلك الهيئة المخصوصة وكذا حكم بنجاسة مايع مخصوص و
ايقاع النسبة التصديقية الخاصة بخصوصيات طرفيه ثم شك فيها في ثاني الحال فلا بد
للشارع من جعله والتلبس وكونه تعبدًا تلك الارادة المتقومة بموضوعها سابقا وهو الصلوة
لها بنفسها في ثاني الزمان ايضًا وكذا لا بد من جعل الطرف والموضوع في النسبة التصديقية
هو المايع المخصوص المجعول طرفا سابقا وهذا هو المعنى من بقاء الموضوع في الاستصحاب
والا فاما ان نثبتها ان نثبتها بخصوصها بلا موضوع وكذا يوقع النسبة التصديقية بلا
طرفها والموضوع وطرف اخر غير السابق وكلاهما محال بداهة افتقارها كالعرض الى موضوع
وطرف وعدم انتقالها من محل الى اخر واما ان نثبتها بارادة اخرى متعلقة وكذا يوقع
نسبة اخرى تصديقية مثل قوله لا تصل او صم وكذا هذا المايع طاهر او الكلب نجس فهو
وان كان ممكنا من الامكان الا انه ليس ابقاء لما كان الذي هو حقيقة الاستصحاب
فتامل ثم ان التحقيق في المجال ان يقال انه ان اريد من بقاء الموضوع اتحاده في القضيتين
المشكوكة

المشكوكة والمتيقنة بان يكون معروض المستصحب موجودا ومتحققا في الزمان اللاحق على نحو
وجوده في السابق لو كان بوجوده الخارجي كما في استصحاب قيام زيد او بوجوده التقرري
في الذهن كما في استصحاب الوجود للموجودات فان معروضه هو الامر المتقرر في الذهن
لا الوجود الخارجي والا لزم تعدد الوجود الخارجي بالنظر الى الموضوع والمحمول وهو
باطل كما لا يخفى فاعتباره في الاستصحاب كاعتبار اتحاد الحكم في القضيتين في غاية الوضوح
لا يحتاج الى مزيد بيان ولا اقامة برهان بداهة عدم صدق الابقاء الذي هو حقيقة
الاستصحاب مع عدم الاتحاد وعدم كون رفع اليد معه عن اليقين السابق في الزمان
اللاحق نقضا لليقين بالشك لعدم كون الشك معه في البقاء بل في الحدوث والاصل
عدمه وان اريد منه لزوم احراز الموضوع خارجا بمعنى كون الموضوع في كلتا الحالتين
حالة اليقين والشك موجودا خارجيا فهو ممنوع اشد المنع للقطع بعدم اعتبار شيء
زائد على ما ذكرنا من معنى الابقاء في تحقق الاستصحاب وتقومه فيصح الاستصحاب
وان لم يحرز وجود الموضوع خارجا كما لو شك في عدالة زيد مع الشك في حيوته فيحكم
بعدالته بمجرد استصحاب عدالته بلا توقف فيه على احراز وجوده خارجا وكونه حيا
نعم قد يكون ذلك مما لا بد منه في ترتيب بعض الاثار كما لو كان الاثر المهم من اثبات
عدالة زيد جواز الاقتداء به او وجوب اكرامه او الانفاق عليه الى غير ذلك مما يتوقف
ترتبه على احراز الموضوع خارجا وح فلا يكفي استصحاب العدالة في ترتيب تلك الاثار
بل لا بد من احراز الموضوع خارجا ايضا ولا يكفي فيه الاستصحاب بل لا بد من احرازه
بالوجدان لكون الاثر المترتب عليه اثرا لا يكفي سواه كما لا يخفى وقد ظهر من مطاوي
كلماتنا انه لا مجال لما ربما يتوهم من عدم صحة الاستصحاب فيما كان المشكوك كنفس وجود شيء

لكون المشكوك اصل البقاء ومعه لا مجال للاستصحاب فلو شك في بقاء زيد في زمان مع اليقين
بوجوده سابقا لا يمكن الحكم ببقائه الى ذلك الزمان بالاستصحاب لاعتبار بقاء الموضوع
المشكوك في المقام ووجه الاندفاع ما مر انفا من ان المراد من بقاء الموضوع ليس بقاء
وجوده خارجا في زمان الشك بل كون الموضوع في القضية المشكوكة هو الموضوع في
القضية المتيقنة بعينه كي يكون الشك في اللاحق في عين ما كان متعلق اليقين في السابق
فلو شك في وجود زيد بعد اليقين به في زمان فالمشكوك والمتيقن هو وجود زيد بعينه
وقد تقدم ايضا جواز استصحاب العدالة حتى مع الشك في بقاء محلها ثم انه لا يتفاوت
الحال في صحة الاستصحاب بين ان يكون المستصحب بوجوده النفسي وما هو مفاد كان
التامة موضوعا للاثر الشرعي كما لو قال اذا ثبت عدالة زيد تصدق بكذا او بوجوده
الربطي وما هو مفاد كان الناقصة كقوله اذا كان زيد عادلا فيجب اكرامه او التصدق
عنه كان الشك في العدالة مثلا من جهة الشك في بقاء موضوعها او من جهة اخرى مع
الشك في بقائه ايضا او بدونه وذلك لصدق بقاء الموضوع بالمعنى الذي اعتبرناه فلو
كانت بوجودها النفسي موضوعا للاثر وشك في بقائها في ثاني الحال مع اليقين بتحققها
سابقا فلا شبهة ولا اشكال في صحة استصحابها وان كان الشك فيها مسببا عن الشك في محلها
لان المتيقن سابقا عدالة زيد على نحو مفاد كان التامة وهي بعينها الآن مشكوكة فيحكم
ببقائها بالاستصحاب ويترتب عليها اثرها وكذا الحال فيما لو كانت موضوعا بوجودها
الربطي وان فرض استناد الشك فيها الى الشك في موضوعها فان المستصحب هو عدالة
زيد المفروض وجوده على نحو مفاد كان الناقصة وقد كان على يقين منها سابقا فشك
فيها بعينها لاحقا لا في عدالة عمرو او شخص اخر وان كان سبب الشك فيها الشك في جزء منها
وهو بقاء

وهو بقاء محلها وبعبارة اخرى يكفي في الشك في بقاء المركب الشك في جزء منه فالشك في
كون زيد عادلا الذي هو مفاد كان الناقصة قد يكون من جهة الشك في نفس العدالة
الناشي من جهة احتمال صدور المعصية مع فرض احراز الموضوع تارة وعدم احرازه
اخرى وقد يكون من جهة الشك فيها ايضا ناشئا من الشك في الموضوع بحيث لو علم كل
من بقائه وعدمه ارتفع الشك فيها ولا شبهة في بقاء الموضوع في جميع هذه الصور
لكون الشك في كون زيد عادلا مع العلم به سابقا وبما ذكرنا ظهر اندفاع ما اورده بعض
الافاضل من المعاصرين على ما ذكره الاستاد العلامة اعلى الله مقامه في التعليقة من اطلاق
الحكم بصحة الاستصحاب فيما كان المستصحب بوجوده الربطي موضوعا للاثر الشرعي الشامل
لما كان الشك في المستصحب مسببا عن الشك في موضوعه بانه لا مجال للاستصحاب فيما
كان الشك في المستصحب كالعدالة مسببا عن الشك في بقاء موضوعه بحيث لو علم بقاؤه
زال الشك فيها لان العدالة على تقدير وجود زيد الذي موضوع الاثر وان كانت
متيقنة سابقا الا انها ليست مشكوكة لاحقا وانما المشكوك هو وجود زيد وبقائه
ولا يمكن استصحابه لعدم ترتب الاثر الشرعي عليه بل على العدالة بوجودها الربطي
التي ليست مشكوكة نعم لو كانت العدالة بنفسها اثرا شرعيا امكن استصحاب بقاء
الموضوع بلحاظ هذا الاثر المترتب عليه وهو العدالة ووجه الاندفاع ما عرفت
انفا من ان المتيقن سابقا هو كون زيد عادلا وهو بعينه مشكوك لاحقا غاية
الامر كون الشك فيه مسببا عن الشك في موضوعه ومجرد ذلك لا يمنع عن جريانها
ما لم يكن المسبب اثرا شرعيا للسبب كطهارة الثوب المسبب عن طهارة الماء المغسول به و
لكن ابيت الا عن لزوم احراز كلا جزئي المركب من بقاء الموضوع والعدالة معا فلا ينبغي

وهو الفاضل الشيخ علي الكني [illegible] النقض

من استصحابهما وكفاية الأثر المترتب على المجموع المركب في استصحاب كل منهما
كما هو الحال في كل موضوع مركب احرز احد جزئيه بالوجدان والآخر بالاستصحاب
او كلاهما بالاستصحاب والعجب من المستشكل كيف رضي بالاشكال مع اعترافه بصحة
الاستصحاب العدالة بنفسها وان احدث بوجودها الربطي موضوعا للاثر الشرعي فما
كان وجود زيد محرزا بالوجدان واستصحاب كل منهما ومن الوجود فيما كان وجوده
مشكوكا ايضا ولم يكن الشك فيها مسببا عن الشك فيه مع خلو المستصحب عن الاثر
الشرعي وترتبه على المجموع المركب وقد عرفت ايضا ان مجرد كون الشك في احد
الشيئين مسببا عن الشك في الآخر لا يمنع الاصل في المسبب ما لم يكن اثرا شرعيا
وبالجملة فتلخص من جميع ما ذكرنا صحة الاستصحاب مطلقا كان المستصحب بوجوده
النفسي موضوعا للاثر الشرعي او بوجوده الربطي نعم استصحاب احد الوجودين
لترتيب الآثار المترتبة على الوجود الآخر لا يصح الا على القول بحجية الأصل المثبت ثم
انه بقي هنا شيء وهو ان بقاء الموضوع المعتبر في الاستصحاب يختلف حسب اختلاف
الانظار فانه قد يكون بالنظر الدقيق العقلي اي ما يحكم العقل بانه الذي كان محكوما
بحكم كذا ومع لا بد من بقاء جميع ما له دخل في الموضوع بل ما يحتمل دخله فيه من
الخصوصيات والمشخصات وقد يكون بالنظر الى ما هو لسان الدليل وما جعل فيه
موضوعا على حسب اختلاف الموارد والمقامات فانه تارة يجعل موضوع النجاسة
مثلا الماء المتغير على نحو يكون للوصف العنواني دخلا في الموضوع واخرى الماء
اذا تغير بان يكون التغير من حالات الموضوع لا من قيوده ومقوماته وح لو فرض
زوال التغير كان من قبيل ارتفاع الموضوع بناء على الاول لانتفاء المقيد ولو
بانتفاء

بانتفاء بعض قيوده والمفروض كون الموضوع في المقام كذلك ومعه لا مجال لاستصحاب
حكم النجاسة الثابتة قبل التغير بخلافه على الثاني فانه من قبيل تبدل الحالات مع بقاء
الموضوع فيمكن الاستصحاب ح وقد يكون بالنظر العرفي وما يصدق عليه عرفا بانه
كان محكوما بكذا سابقا وان علم عدم بقائه دقة والفرق بينه وبين ما تقدم كون
المناط في فهم موضوع الدليل هو العرف لا غير ان فهم العرف في الاول انما هو بالنظر الى ما هو
ظاهر الدليل لا ومستند الى الفاظه بخلافه في الثاني فانه بالنظر الى ما هو المرتكز في اذهانهم
مما يتخيلونه من الملازمة والمناسبة بين الحكم والموضوع من دون توسيط للدليل بل
مع دلالة الشرع على الخلاف مثلا الموضوع في قضية الكلب نجس او المسلم طاهر بحسب ما هو المرتكز
في اذهانهم هو جسمهما من غير دخل لحلية الحيوة فيه ولذلك يكونها عندهم من الحالات الطارئة
على الموضوع الواحد ويرون الحكم بنجاسة كل منهما بعد موته ابقاء للحكم الثابت سابقا
لا احداثا لحكم جديد في الاول وارتفاعا للطهارة الثابتة مع بقاء موضوعها في الثاني
كل ذلك مع اعترافهم بكون الموضوع في الدليل بحسب ظهوره لفظا هو نفس الحيوانين
بجعل الحيوة فيهما من مقومات الموضوع وان النجاسة الثابتة فيهما بعد الموت ليست
البقاء ولا ارتفاعا مع وحدة الموضوع وبقائه بل حكم اخر ثابت لموضوع اخر ولعل ذلك
هو الوجه فيما ذهب اليه الفاضلان من عدم ارتفاع النجاسة بالاستحالة في الاعيان
النجسة وان موضوع النجاسة فيها ما هو الجسم المشترك بين المستحيل والمستحال اليه
العناوين والاوصاف ولعل بناءهما على تقديم الاشكال على ما ذكرنا قبلا فرضا في مقابل
حكم العرف بالبقاء مع انه حكم بذلك محمد وسعيد قطعا بدلا هنا انه قد يحكم بارتفاع
الموضوع وعدم بقائه مع كونه بالمعنى الأعم من الواجد والفاقد كالاستحالة الكلب ملحا

او رماد فانه لا يرتاب احد من اهل العرف في مغايرة الجسم الاول المحكوم بالنجاسة بخلاف
ملينة حيث انهم يحكمون بكون ذلك الجسم غاية الامر تبدل بعض حالاته وكذا الطين
بالنسبة الى الحنطة والخبز بالنسبة الى الطحين الى غير ذلك مما يتبدل فيه الحالات بنظر
العرف ومما ذكرنا ظهر ما في تفصيل بعض المتأخرين بين استحالة النجس والمتنجس والحكم
بطهارة الاول ونجاسة الثاني نظرا الى ان موضوع النجاسة فيه هو الجسم لا عنوان
المستحيل وهو باق بعد الاستحالة بخلاف الاول فان موضوعها فيه هو العناوين
كالكلب والخنزير وامثالهما ولا شك في ارتفاعها بالاستحالة وذلك لما عرفت من منع
بقاء الموضوع عرفا بعد الاستحالة وان فرض كونه هو الجسم دون العناوين الخاصة كما يظهر
من قولهم في الفتاوى ومعاقد الاجماعات من ان كل جسم لاقى نجسا مع رطوبة احدهما
فهو نجس فان حكمهم بعموم نجاسة الملاقي مع كون المذكور في الاخبار هو الموارد الخاصة
يدل على استكشافهم بنحو القطع الغاء خصوصيات الموارد في الحكم ومنه يظهر انه لا وقع
لما ذكره شيخنا المرتضى قدس سره من منع كون الموضوع هو الجسم لخصوص الانواع
او الاصناف المذكورة في الاخبار فان التعميم في الفتاوى ومعاقد الاجماعات انما هو
لبيان عموم الحكم في جميع الاجسام الملاقية من حيث سببية الملاقاة للنجاسة لا لبيان
ان المتعلق للحكم بالجسمية وكيف كان فقد خرجنا عن وضع الكتاب فلنرجع الى ما كنا فيه من
الفرق بين الموضوع العرفي والدليلي فنقول ان المستند في فهم الموضوع المستند
في فهم العرف للموضوع ان كان هو ظهور اللفظ كان ذلك موضوع الدليل وان كان
امرا آخر مما هو المرتكز في اذهانهم مما يتخيلونه من المناسبة والملازمة بين الحكم وموضوعه
من غير استناد الى ظهور اللفظ كان هو الموضوع العرفي وحيث قد عرفت ان بقاء
الموضوع

الموضوع يختلف بحسب اختلاف الانظار الثلثة من العرف والعقل والنقل فنقول لا ريب
في صلاحية ادلة الاستصحاب مثل قوله لا تنقض اليقين بالشك للحمل على كل واحد
منها على نحو المنفصلة الحقيقية فيمكن حملها على الابقاء بالنظر الدقيق العقلي فيكون
المراد من بقاء الموضوع المعتبر في الاستصحاب هو بقاؤه عقلا ودقة ولا يكون
ذلك الا بابقاء تمام ما له دخل في الموضوع من المشخصات والخصوصيات بل وكل ما يحتمل
دخلها فيه بحيث يكون موردا لحكم العقل بكونه الباقي في زمان الشك بعينه ما كان
سابقا وان لم يكن كذلك لا بحسب الدليل ولا بحسب العرف كما هو الحال في بعض صور القسم
الثالث من استصحاب الكلي وهو ما كان الاختلاف بين الفردين بحسب المرتبة لا الذات
كالوجوب والاستحباب بناء على كونهما مرتبتين من مراتب الطلب وعليه فيمتنع استصحاب
كلي الطلب القدر المشترك لو شك في بقائه في ضمن الاستحباب بعد القطع بارتفاع
الوجوب المحقق له سابقا لكون الموضوع باقيا بحسب الدقة والعبرة عليها حسب
الفرض نعم لو كانت العبرة على غيرها من العرف او النقل لم يكن له استصحاب على الظاهر
ولكنه يلزم من البناء على النظر الدقيق العقلي عدم جريان الاستصحاب في الاحكام
الشرعية باسرها لمكان احتمال تغير الموضوع في مورد الشك فيها بزوال بعض خصوصياته
ومشخصاته ولا اقل من نفس الزمان فان النسخ في الحقيقة دفع لا رفع والا لزم البداء
المستحيل في حقه تبارك وتعالى وبعبارة اخرى الحكم المنسوخ في الواقع ونفس الامر لا بد
وان يكون مغيا بغاية مخصوصة وهو زمان ورود النسخ وان كان ظاهر دليله التأبيد و
الدوام لمصلحة تقتضيه له وبالجملة يكفي في عدم جريان الاستصحاب في الاحكام مجرد احتمال دخل
شيء كان منتفيا في زمان الشك مع حصوله في زمان اليقين وان كان ذلك نفس الزمان هذا

كلام ويمكن ان يقال حمل ادلة الباب على البقاء بالنظر الى لسان الدليل وما هو المتفاهم منه
عرفا ويقال بان المناط في بقاء الموضوع في الاستصحاب على ما هو موضوع الحكم بحسب
الدليل المثبت لحكم المستصحب وان خالف الدقة او العرف او حملها على الموضوع العرفي
وما هو المرتكز في اذهان العرف مما يجدونه من المناسبة والملازمة بين الحكم وموضوع
وان كان ذلك على خلاف الدقة ولسان الدليل فانه كما عرفت قد يكون الموضوع عند
العرف مما لا يرتفع بسلب الاسم والعنوان ويحكم ببقائه مع تبدلهما لما يرى من كون
الموضوع نظرا الى تلك الملازمة والمناسبة المعنى الاعم الموجود في ضمن العنوانين
مع اعترافه بكون الموضوع بحسب الدليل خصوص الزائل منهما دون الباقي كما هو الحال
في مثال الكلب والانسان وكذا العنب والزبيب وقد يكون الامر على خلافه فيحكم بزوال
الموضوع بزوال العنوان مع كونه بحسب الدقة بل بحسب الدليل هو الاعم الباقي بعد
زوال العنوان كما هو الحال في بعض صور القسم الثالث من استصحاب الكلي لتوقفه على
بقاء الموضوع عرفا ولو بعد تبدل العنوان وكون العبرة في الخطابات الشرعية بالنظر
العرفي لا غيره فلا يبقى مجال للتمسك بالاستصحاب في اثبات الحكم في ثاني الحال لكفاية ما دل
على ثبوت الحكم اولا فيه ايضا لا نرى التمسك بالاستصحاب انما هو لاجل احتمال دخل العنوان
الزائل في موضوع الحكم واقعا كما هو ظاهر مقتضى دليله وبعبارة اخرى احتمال كون الحكم فيه
بحسب الواقع والثبوت دائرا مدار صدق الاسم والعنوان الذي هو بحسب دليله علة
لثبوت الحكم حدوثا وبقاء فيتمسك بالاستصحاب لاثباته ظاهرا ولا ينافي ذلك ارتفاعه
بمقتضى دليله لعدم منافات ارتفاعه كذلك ثبوته واقعا ثم قد لا يحتاج اثبات الحكم في ثاني الحال
الى دليل مثل الاستصحاب ويكتفى بنفس الدليل الدال على ثبوت الحكم اولا فيما يحمل العرف دخلية

العنوان

العنوان الزائل الا انه في غاية الندرة لان غالب ادلة الاحكام من قبيل الاول وقد ظهر
من مطاوي كلماتنا عدم المنافات بين كون العبرة والمدار في بقاء الموضوع في باب
الاستصحاب كما عرفت النظر العرفي وانه قد يحكم بالبقاء مع تبدل الاسم والعنوان و
بين قولهم الاحكام تدور مدار الاسماء فان الدوران مدار الاسم والعنوان ثبوتا
انما هو في مرحلة الظاهر وفي مقام الاثبات لا بحسب الواقع وفي مقام الثبوت ولا مع
ان غاية ما يستفاد من ادلة الاحكام ثبوتها ما دام صدق الاسم والعنوان لا انتفائها
بعدم صدقهما فلا ينافي ذلك بقاء الحكم واقعا بعد تبدل العنوان ولا اثباته بدليل
اخر دل على كون مؤداه حكما ظاهريا كما في الاستصحاب او واقعيا كما في غيره ثم انه لا
كلام بحسب مقام الثبوت ومرحلة الامكان واما مقام الاثبات فنقول انه لا اشكال
في ان الكلام الملقى الى العرف لا بد من حمله على ما يفهم منه عرفا لولا قيام القرينة على
خلافه ومثل قوله لا تنقض اليقين بالشك لو فرض صدوره من احد اهل العرف
كان المفهوم منه هو اتحاد القضيتين بنظرهم وتغايرهما كذلك وكذا لو كان صدوره
من الشارع الذي هو احد اهل العرف وبالجملة فالحمل على البقاء العرفي لا يحتاج
الى نصب قرينة اصلا بخلاف الحمل على الاخرين فان الخطابات الشرعية باسرها منزلة
على فهم العرف لولا القرينة على ارادة خلاف ظاهرها والمفروض في المقام خلوه عما
يوجب صرفه عن المفهوم العرفي وحمله على غيره وقد اتضح مما ذكرنا فساد القول بعدم
العبرة بالانظار العرفية المبتنية على المسامحة او الغلط والغفلة نعم انما يرجع الى
العرف في تشخيص المفاهيم وتعيين الظواهر وجه الفساد ان الاشكال على العرف في
المقام انما هو من جهة ان الموضوع للحكم بالاستصحاب واقعا وحقيقة بمقتضى دليله

ليس الا هو المرتكز في اذهان العرف لا شيء آخر ويكون الرجوع في مقام التطبيق
هذا ولكن ليعلم ان العبرة بنظر العرف على نحو الدقة كما هو شأنهم فيما يعتنون به
من الاشياء النفيسة كالجواهر والذهب والفضة فانك لا تراك ترى انهم يدققون النظر
في مقام وزنها من غير تسامح حتى الشعرة فضلا عن الشعيرة لا على نحو المسامحة كما هو
المشاهد من حالهم في الاشياء الخسيسة مما يكاد او يوزن والمراد من المسامحة في جعل
العبرة على النظر المسامحي انما هو التسامح بالنظر الى دقة العقل وتعمقه وتحمله لا فهم
العرف ودقته ولذا تراهم يحكمون بنجاسة الماء عند نقصانه ولو بمقدار مثقال
من المقدار المقدر له شرعا في عصمته المقام الثاني

ليس في كلام القوم ان [illegible] يكون الى المشكل الدقيقة اي كفيرة كرة
المثبت [illegible] وترتبه المجروح من الجرح في صورة كون المجروح [illegible] متعددا
وامثالها مما لا يكون لها مدخلية في تعيين احكام الواقعية او
الظاهرية ولا يلزم [illegible] التحقيق [illegible]
ولكن [illegible] بعد [illegible] المطلب

و هدیناه النجدین وانیغم فالهمها فجورها و

وبه نستعين

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله على ابتلائه بالنعم الجسام والشكر له على الهامه الشكر على الانعام

والصلوة والسلام على انوار الهداية ومصابيح الظلام محمد واله البررة الكرام

ولعنة الله على اعدائهم الفجرة اللئام عدد الليالي والايام وبعد

فيقول المفتقر الى عفو ربه ال[redacted]

الحايري عفى الله عن جرائمهما وحشرهما مع مواليهما محمد واله الطاهرين ان

هذه رسالة مختصرة كتبتها عند حضوري بحث استادنا العلامة حجة الاسلام

واية الله على الانام امام المحققين وعماد المدققين بحر المفاخر والمعالي المولى

محمد كاظم الخراساني نور الله مضجعه ولقد ذكرت فيها ما استفدته منه بمقدار

الوسع والطاقة ولعمري انه قطرة من بحار افاضاته وانموذج من درر بياناته ومع

ذلك لا يخلو من المطالب الدقيقة والجواهر النفيسة وان رايت قصورا في العبارة

او فتورا في حسن التعبير فقابله الى دقة المطالب وحسن المعاني فان الحسنات يذهبن

السيئات والمرجو من الناظر دعاء الخير لي ولوالدي وبالله استعين انه خير معين

المقصد السادس في بيان الطرق والامارات المعتبرة شرعا او عقلا كحجية القطع و

حجية الظواهر وحجية الخبر الواحد واضرابها مما يقع في طريق الاستنباط ~~او ينتهي اليه المجتهد~~

~~المستنبط بعد الياس عن الدليل~~ وحيث قد عرفت في اوائل الكتاب عدم اختصاص المسائل

الاصولية بما يقع في طريق الاستنباط بل تعمه وغيره مما ينتهي اليه المستنبط بعد الياس عن

الدليل ظهر لك كون البحث عن الطرق والامارات المعتبرة وكذا الاصول العملية شرعية كانت او عقلية

عن المسائل حقيقة اما الاول فلبداهة وقوعها في طريق الاستنباط واما الثاني فلانها

والثاني

وان لم تقع بنفسها في طريق الاستنباط لكنها مما يرجع اليه الفقيه بعد الياس عن الدليل

فالبحث عن الكل داخل في الاصول نعم بعض احكام القطع كالتجري والانقياد خارج عنه

لان البحث عنهما كما ستطلع عليه ان شاء الله تعالى ليس الا من حيث ايجابهما لاستحقاق

العقاب والثواب وعدمه ومعلوم ان البحث عنهما كذلك مما لا ينفع المجتهد مطلقا نعم

هو اشبه شيء بمسائل الكلام ومع ذلك لا باس في ذكره استطرادا لشدة مناسبته مع

المقام اذا عرفت ذلك فنقول ان المكلف وهو الذي قد جرى في حقه قلم التكليف و

استحق بامتثاله المثوبة والعقوبة اذا التفت الى حكم شرعي فعلي منجز واقعيا كان او ظاهريا

تعلق به بنفسه او بغيره من مقلديه فاما ان يحصل له القطع به اولا فان حصل له ذلك

فلا شبهة في وجوب متابعته والحركة على وفقه والعمل على مقتضاه كما سياتي تحقيق هذا

~~في مبحثه~~ في فلا محيص من اتباع ما يحكم به العقل ويستقل هو عليه كالظن على تقدير حصول له وان لم يحصل له ذلك

والبناء على تمامية مقدمات الانسداد على تقرير الحكومة والا فالمرجع هو الاصول العقلية

الثابتة عند العقل من البراءة والاحتياط والتخيير على تفصيل ياتي في محله ان شاء الله تعالى وانما

قيدنا الحكم بالفعلي لانه لو تعلق القطع بالحكم الانشائي الذي لم يظهر الفعلية و لم يكن بالغا

مرتبة البعث والزجر لا يكاد يترتب عليه اثاره من وجوب اتباعه وكذا لا يترتب على

المقطوع شيء من الاثار المترتبة عليه عند فعليته وبعبارة اخرى الكلام في القطع الذي يكون

منشأ للاثار على نفسه او على مقطوعه وما تعلق منه على الحكم الانشائي ليس كذلك كما سيجيء

وقد عممناه من حيث الواقعي والظاهري لان الغرض بيان ماله من الاحكام وليكون له

مختصا بالمتعلق بالحكم الواقعي بل يعمه وما تعلق منه بالحكم الظاهري لوجود ما هو المناط

في ترتب عليه من فعلية الحكم فيه ايضا كما لا يخفى الا ترى انه لو حصل من الاخبار مثل قوله

في الاشكال على تقسيم الشيخ

كلشيء لك حلال او طاهر او مباح القطع بحلية شيء او طهارته او اباحته لا ينبغي ترتيب
اثار واقع كل منها عليه بلا اشكال وقد ظهر مما ذكرنا عدم الاحتياج الى تثليث الاقسام
كما في رسائل شيخ مشايخنا المحقق الانصاري اعلى الله مقامه حيث قال قده فاعلم
ان المكلف اذا التفت الى حكم شرعي فاما ان يحصل له القطع او الشك او الظن انتهى مع انه
لا يخلو ذلك عن اشكال اما اولا فلان اثار القطع كما عرفت لا يختص بما تعلق منه
بالحكم الواقعي فلا وجه لتقييده بذلك بقرينة سياق كلامه من جعل الشك الذي هو مجرى
الاصول في عرض قسيميه ومعلوم ان الشك لا يكون كذلك الا فيما تعلق بالحكم الواقعي
وثانيا فلانه لا معنى لتقابل الشك مع الظن من حيث الحكم مع تداخلهما بحسبه بداهة
اشتراك بعض الظنون كالظن الغير المعتبر مع الشك في الرجوع الى الاصول وبالعكس كما
لو اعتبر في مورد الشك ما لا يوجب الظن اصلا كما لو قام خبر من لم يتحرز عن الكذب غالبا
وثالثا ان التقسيم ليس بحسب حالات المكلف واقعا حتى يصح التثليث وانما هو بحسب ما له
من الاحكام وقد عرفت عدم خلوه عن الامرين من القطع وعدمه والظن ان كان معتبرا
فداخل في الاول بداهة ان الظن بالحكم الواقعي قطع بالحكم الظاهري والا ففي الثاني فان
قلت ما ذكرته من التقسيم غير خال عن الاشكال ايضا اذ الحكم الظاهري ليس الا مؤدى
الامارات وسيجيء ان التحقيق فيها ان مفاد ادلة اعتبارها ليس انشاء حكم بل مجرد جعل الحجية
فلا وجه لتعميم المتعلق من حيث الواقعي والظاهري قلت الحكم الظاهري لا ينحصر
في مؤدى الامارات حتى يقال انه خلاف التحقيق بل مؤدى الاصول الشرعية كلها بلا اشكال
وكان التعميم لاجلها فان من المعلوم ان مفاد اصالة البراءة والاباحة والطهارة المستفاد
من اخبارها وكذا الاستصحاب على القول بحجيتها تعبدا من باب الاخبار وغيرها من الاصول

الشرعية

في حجية القطع بنفسه

الشرعية ليس الا احكام ظاهرية للمكلف فان قلت على ما ذكرته تخرج الامارات عن كلا
طرفي التقسيم اما عن الاول فلان مؤديها ليس حكما ظاهريا حتى تكون داخلة في القطع
بالحكم واما عن الثاني فلعدم ثبوت حجيتها واعتبارها بالعقل بل بالشرع كما لا يخفى قلت
وجوب العمل على مقتضاها ايضا حكم شرعي وبعبارة اخرى ان الامارة اذا وجدت
في مورد يحصل للمكلف القطع بالحكم الشرعي وهو وجوب العمل على وفقها لا ما هو مفادها
من الاحكام فكانت الامارات كالاصول الشرعية داخلة في القسم الاول وهو القطع بالحكم
غاية الامر كون المناط في الثاني هو القطع بالحجية والاعتبار بمعنى وجوب العمل والقطع
بالمؤدى من الطهارة وغيرها بخلاف الاول فان المناط فيه هو الاول دون الثاني فافهم
هذا وان ابيت الا عن تثليث الاقسام فالصواب ان يقال ان المكلف اذا التفت الى الحكم واقعي
فاما ان يحصل له القطع بذلك اولا وعلى الثاني اما ان تقوم عنده امارة معتبرة شرعا او عقلا
اولا ففي الاولين يجب عليه اتباع القطع وذلك الطريق المعتبر وعلى الاخير فالمرجع هو الاصول
العملية شرعية كانت او عقلية النافية لغير القاطع ومن قامت عنده امارة معتبرة وانما كان الصواب
هو ذلك لعدم استلزامه تداخل الاقسام اذا عرفت ذلك كله فاعلم ان بيان احكام القطع انما
يقع في طي امور الامر الاول انه لا شبهة ولا اشكال في وجوب متابعة القطع عقلا ما دام كونه موجودا
ولزوم ترتيب اثار متعلقه عليه بما هو واقع جزما وكونه موجبا لاستحقاق المثوبة والعقوبة لدى
موافقته ومخالفته اذا كان المقطوع مما يترتب على موافقته الثواب وعلى مخالفته العقاب كان
قطعه قد اصاب وعذرا فيما اخطأ قصورا لا تقصيرا وبعبارة اخرى اذا تعلق القطع بحكم
فعلي او موضوع ذي اثر شرعا او عقلا وقد علم ترتبه عليه وجب عقلا متابعته والحكم بتنجز متعلقه
ولازمه استحقاق الثواب على الموافقة والعقاب على المخالفة وليس للقاطع في حالة تستقر الا ان مرتبة

في ان حجية القطع غير مجعول

في بيان اقسام الجعل

التنجز اخر المراتب ومن المعلوم ان بلوغ التكليف تلك المرتبة بعد تعلق القطع به فلا يبقى للمكلف
عذر بعده ولا يذهب عليك ان حجية القطع بالمعنى الذي ذكرنا غير قابل للجعل اصلا لانها
ضروري الثبوت له وما هو كذلك مجعول بعين جعل المعروض لا بجعل اخر ويراد جعله توضيح ذلك
يتوقف على بيان امرين احدهما ان الجعل على قسمين بسيط وهو الذي يعبر عنه بمفاد كان التامة
ويقع جوابا في السؤال عن الهلية البسيطة ومركب وهو الذي يعبر عنه بمفاد كان الناقصة ويقع
جوابا في السؤال عن الهلية المركبة فالاول عبارة عن جعل الشيء بنفسه اما حقيقة وفي الخارج
كجعل زيد او اعتبارا كجعل ماهيات العبادات من الصلاة والصوم وامثالهما مما لا تحقق
لها الا بالاعتبار فينقسم الاول بالتكويني على الثاني بالتشريعي والثاني عبارة عن جعل شيء
لشيء كجعل القيام لزيد والوجوب للصلوة وثانيهما ان المركب من الجعل لا يكون بين الشيء و
ذاتياته ولا بينه وبين لوازمه الذاتية وهي التي لا تنفك عن ملزوماتها فلا يعقل جعل الانسانية
للانسان ولا الحيوانية للحيوان ولا الحجرية للحجر ولا المشمشية للمشمش ولذا قيل ما جعل الله
المشمش مشمشا بل اوجده فصار مشمشا وكذا الزوجية والانقسام الى متساويين للاربعة
بل انما يكون بين الشيء ولوازمه المفارقة عنه كالقيام والقعود والسواد والبياض بالنسبة الى
معروضاتها فاسناد الجعل في الاول يكون بالعرض والمجاز لعدم ثبوت الجعل الا لنفس ملزومها
وجعل اللوازم يكون بعين جعل الملزومات بخلاف الثاني حيث ان اللوازم متعلقة بجعل
مستقل غير جعل ملزوماتها لا بعين جعلها كما في الاول اذا عرفت ذلك فاعلم ان حجية القطع
كزوجية الاربعة من اللوازم الغير المنفكة من ملزوماتها فكما لا يعقل جعل الزوجية للاربعة
كذا لا يعقل جعل الحجية للقطع فلو اسند الجعل اليها كان بالعرض والمجاز لانه جعلها بعين
جعل ملزومها فالجعل انما يسند اليه اولا وبالذات واليها ثانيا وبالعرض وقد اتضح مما ذكرنا

امتناع

امتناع نفي الحجية عن القطع ايضا اذ معنا فالحق انه لو امكن ذلك لامكن اثباتها له ايضا لان الممكن
ما تساوى طرفاه من الايجاب والسلب وقد عرفت امتناع الاثبات وعدم امكانه فلا يمكن
النفي ايضا لاستلزامه من ذلك التفكيك بين الشيء وما لا يقبل الانفكاك عنه من اللوازم الذاتية
وهذا خلف ومحال وايضا يلزم الاذن في المعصية واجتماع الضدين باعتقاد القاطع مطلقا
وحقيقة فيما لو اصاب الواقع بداهة ان المكلف اذا حصل له القطع بحكم كالايجاب او التحريم
او بموضوع ذي اثر شرعي كما مع قطعه بثبوت ذلك الاثر لموافقها للقطع وجداننا بوجوب الخروج
عن عهدة الواقع بالاتيان او الاجتناب وترتيب ماله من الاثر او الاثار فلو جاز المنع عن اتباع
قطعه فهل هو الا كالتصريح بجواز ترك الامتثال وعدم ترتيب الاثار المناقض لوجوب الامتثال
وترتيب الاثار اللازم من جعل الواقع او الاثار اللازم ترتبها على ذيها ثم ان ما ذكرنا كله
بعد التسليم كون الحجية كالزوجية من اللوازم التي يستحيل انفكاكها عن الملزوم والا فلو
منع ذلك لا يكاد يفيد شيء مما ذكرنا لكنك خبير بان هذا المعنى لا يقبل الانكار ومن انكر فانما
ينكره باللسان وقلبه مطمئن بالايمان ضرورة ان الحجية والطريقية للقطع ليستا الا امر
واحد فكما ان طريقيته وكاشفيته مما يستحيل انفكاكها عنه ولا يعقل جعلها الا نفيا ولا
اثباتا فكذا حجيته وذلك واضح لا يتوقف على اقامة البرهان كيف والا لزم التسلسل الحج لان
البرهان القائم على حجية لا يزيد على القطع بها بلا اشكال فيقع الكلام في حجية ذلك
القطع فيحتاج الى اقامة برهان اخر يحصل معه القطع بحجية القطع الاول وذلك ايضا
يحتاج الى برهان اخر وهكذا الى ما لا نهاية له وبالجملة فقد تلخص من جميع ما ذكرنا ان العقل
مستقل بوجوب متابعة القطع وترتيب الاثار المقطوع عليه عند حصوله وكون المدار في حصول
القرب الى المولى والبعد عنه على ذلك وان العبد به يثاب وبه يعاقب وذلك واضح لا سترة

عليه بداهة ان العبد لو اتى بما هو محبوب لمولاه بحسب قطعه وترك ما هو مبغوض له كذلك
حصل له القرب الى المولى واستحق الثواب كما انه لو عكس انعكس الامر واستحق العقاب
وهذا هو المراد من تنجز التكليف بالقطع فان قلت الاختلاف في الاجزاء وعدمه فيما
لو انكشف الخلاف مبنا في تنجز القطع للواقع وكونه طريقا محضا وكاشفا محضا لان اللازم
منه عدم الاجزاء والاكتفاء بالماتي به بعد الانكشاف بالخلاف قلت ليس الخلاف في
مسئلة الاجزاء من جهة اختلاف وتفاوت في ناحية القطع بل من جهة تفاوت في
المقطوع وكونه مستوفيا للغرض والمصلحة في الواقع المنكشف حتى يجزي عنه اولا لبقاء
الواقع على حاله وعدم استيفاء الماتي لغرضه حتى لا يجزي عنه ويجب الاتيان بالواقع
ثانيا لاستيفاء لغرضه الداعي الى امره هذا مضافا الى ان وجوب ترتيب الاثار على القطع
انما يكون ما دام القطع موجودا وكون المكلف باقيا على صفة القطع وبعد انكشاف الخلاف
يزول القطع بل لا يحصل له القطع بعدم كونه قاطعا في السابق بل جهلا مركبا وح يرتفع
تمام الاثار المترتبة على مقطوعه وقطعه لكان بداهة دوران الاحكام والاثار مدار
موضوعاتها فلا بد من ترتيب الاثار بعد الانكشاف من اول الامر نعم لو فرض كون
الاثار لما هو المقطوع بحيث كان القطع تمام الموضوع لها لا يترتب عليه اثار الواقع
الا من حين الانكشاف وقبله يترتب عليه اثاره وبالجملة فرق واضح بين كون القطع
تمام الموضوع طريقا محضا فيترتب اثار الخلاف بعد الانكشاف من اول الامر وكونه تمام
الموضوع فيترتب الاثار من حينه ثم المراد من التكليف الفعلي هو البالغ منه مرتبة البعث
والزجر بحيث يحركه نحوه او يزجره عنه بان يصبح في كلا ان افعل او لا تفعل والحكم ما
لم يبلغ هذه المرتبة من البعث لم يترتب على موافقته ومخالفته شيء من الثواب والعقاب وان

في بيان المراد من فعلية التكليف

لا تفعل ح

حصل

حصل القطع به الف مرة الا بناء على القول بترتب الثواب على اتيان كل ما يكون راجحا
في نفسه وان لم يتعلق امر من المولى وذلك لان الحكم الانشائي ليس تكليفا في الحقيقة
فلا امره امر ولا نهيه نهي بل هو مجرد انشاء لقانون وقاعدة المعبر عنه بالفارسية
بقد نويسي يظهرها المولى لو اقتضت الحكمة اظهارها وجميع الاحكام قبل البعثة
كانت على هذا المنوال بل وفي الحال بالنسبة الى الاحكام المخزونة عند الحجة صلوات الله
وسلامه عليه وعلى ابائه الطيبين الطاهرين التي يظهرها عجل الله فرجه عند ظهوره
فما لم تقتض الحكمة اظهارها فهي مسكوت عنها كما ورد في الخبر اسكتوا عما سكت الله
عنه الخ وقد انقدح من مطاوي كلماتنا ان القطع بالحكم واقعيا كان او ظاهريا
علة تامة للتنجز وحكم العقل باستحقاق الثواب والعقاب وكذا فهم ترتيبا للقطع و
المقطوع به من الاثار وعدم بقاء حالة منتظرة للمكلف بعد التنجز وكونه اخر المراتب
وسد باب العذر له بعده لحكمه بمعذوريته بعد الفحص واليأس عن الاطلاع على بعث
المولى وزجره ولو كان في الواقع مرتبة لا اشد منها الامر الثاني قد عرفت انه لا شبهة
ولا اشكال في استحقاق الثواب والعقاب على موافقة القطع ومخالفته فيما لو صادف
الواقع واصاب واما فيما لم يصادف الواقع وقد اخطأ ففي استحقاقهما عليهما اشكال و
للنزاع فيه مجال وقبل الخوض فيه لا بد من تحرير محل النزاع فنقول النزاع في هذه المسئلة
يمكن ان يكون يقع على انحاء ثلثة احدها ان النزاع في مجرد استحقاق الثواب على
الموافقة والعقاب على المخالفة مع قطع النظر عن جهة اخرى بان يقال لو تعلق القطع
بوجوب ما ليس بواجب واقعا او حرمة ما ليس بحرام كذلك فهل يوجب موافقته الثواب ومخا
لفته العقاب كما هو الحال فيما لو اصاب او لا يوجب شيئا فعليه تكون المسئلة كلامية و

الكلام في التجري

في تحرير محل النزاع

ثانيها ان يكون في تأثير القطع في متعلقه وجعله في صورتين حسنا او قبيحا حتى يحكم
عليه بالوجوب او الحرمة الشرعيين نظرا الى قاعدة الملازمة بين حكمي العقل والشرع و
انه كلما حكم به العقل حكم به الشرع وعدمه بان يقال القطع بوجوب ما ليس بواجب
واقعا فعلا كان او تركا او حرمة ما ليس بحرام واقعا كذلك هل يؤثر حسنا في متعلقه
او قبحا فيه كي يستكشف منه حكم الشارع بالوجوب او الحرمة ام لا فتكون المسئلة
عقلية اصولية وثالثها ان يكون بلحاظ نفس العنوان الطاري على ما فيه من التجري
والانقياد له بفعله وانه هل يحكم به عليه بالوجوب او الحرمة ام لا بان يقال ان التجري
على المولى والانقياد له بفعل ما ليس بحرام واقعا او ترك ما ليس بواجب كذلك او بالعكس هل
يقتضي كون المتجري به او المنقاد به حراما او واجبا كي يستحق المتجري العقاب والمنقاد
الثواب ام لا فتكون المسئلة فرعية لكون البحث فيها عن فعل المكلف من حيث الوجوب
او الحرمة بخلاف الاولين فان البحث في الاول عن صحة العقوبة والمثوبة وصحتهما
وعدمه وفي الثاني عن وجود الملازمة بين حكمي العقل والشرع وعدمه بمعنى عدم حكم
العقل بالحسن والقبح كي يستتبع حكم الشرع بالوجوب او الحرمة والحق الموافق للتحقيق
هو تحريره على الوجه الاول كما ستقف عليه ان شاء الله ولكنا نتكلم على كل من الوجوه لكشفه
ايضاحا لحقيقة الحال فنقول اما على الوجه الاول فالحق فيه ان مخالفة العبد لما قطع
مبغوضيته لمولاه وتجريه عليه باتيانه بما اعتقد كونه عصيانا ومنهيا عنه يوجب
استحقاقه للعقاب والمؤاخذة وكذا موافقته لما قطع محبوبيته للمولى وانقياده له
باتيانه بما اعتقد كونه اطاعة ومأمورا به يوجب استحقاقه للثواب والملاطفة والشاهد
على ذلك هو صريح العقلاء والوجدان الحاكم بصحة عقاب المتجري ومؤاخذته على تجريه على مولاه
وهتكه

وهتكه حرمته وخروجه عن رسوم العبودية وطريق الاطاعة لكونه بصدد الطغيان و
العزم على العصيان وبصحة احسان المنقاد واكرامه على اقامته برسوم العبودية
من القصد الى الامتثال والعزم على الاطاعة وان ابيت عن ذلك فراجع وجدانك
وافرض نفسك مولى او غيرك المولى للعبد فهل ترى انه لو عاقبت او عوقب على الاقدام
بما قطع مبغوضيته والنهي عنه كان ذلك قبيحا عند العقلاء وكان عليه ملوما ام يعد
ذلك حسنا ويمدحون فاعله لا شبهة في كونه ممدوحا عندهم وكذا لو اثبت او اثيب
على فعل ما قطع كونه محبوبا ومأمورا به يحكمون بوقوع الاحسان والانعام في محله
بل يرون المنقاد مستحقا لذلك بحيث يقبح ترك الاحسان بالنسبة اليه ولذا تراهم
يفرقون بين اكرام هذا العبد الذي يكون بصدد الاطاعة والامتثال وبين اكرام
من لم يصدر منه شيء اصلا ويحكمون بكون الاكرام من المولى بالنسبة الى الثاني
تفضلا محضا لعدم صدور شيء منه يوجب الاكرام بخلاف الاول حيث انهم يرونه
اهلا وقابلا للكرامة بصدورها من المولى بالنسبة اليه وكونه واقعا في محله وكذا يفرقون بين
عقاب من لم يصدر منه شيء ولم يكن بصدد الطغيان والعصيان ولم يهتك حرمة
المولى بوجه وبين عقاب من خالف مولاه وتجرى عليه وهتك حرمته فيحكمون باستحقاق
الثاني دون الاول ولا نعني بالاستحقاق الا ان يكون كل من الثواب والعقاب
في محله ومورده ثم انه قد ظهر مما ذكرنا عدم الفرق بين التجري والانقياد في حكم العقل
بالاستحقاق لانهما توامان يرتضعان من ثدي واحد فيكون حالهما من هذه الجهة
حال الاطاعة والمعصية الحقيقيتين فلو قيل بالاستحقاق في احدهما لابد من القول به
في الاخر كالاطاعة والمعصية الحقيقيتين فالتفكيك بينهما بالقول بالاستحقاق في الانقياد

دون المتجري كما يظهر ذلك من كلمات المحقق الانصاري قده في مسئلة البرائة لا وجه له
ثم انه بعد ما ثبت استحقاق كل من المتجري والمنقاد للثواب والعقاب يقع الكلام في
بيان ما به يثبت الاستحقاق وانه نفس الكاشف اعني الفعل المتجري به او المنقاد به او
المنكشف وهو الصفة الكامنة في النفس من سوء السريرة وخبث الباطن او حسن السريرة
او عزمه وارادته على الطغيان والعصيان او الاطاعة والامتثال وجوه والحق هو الاخير
لان الفعل المتحقق في ضمن التجري او الانقياد لا يكاد ينقلب واقعه عما هو عليه
باعتقاد الفاعل خلافه فيكون باقيا على حاله من المحبوبية والمبغوضية وبعبارة
اخرى المحبوبية والمبغوضية لا تدوران مدار الاعتقاد بل انما تدوران مدار واقع
الشيء وحقيقته لكونهما من الجهات الواقعية التي لا تتغير ولا تتبدل بمجرد اعتقاد
محبوبية شيء مبغوض واقعا او مبغوضية شيء محبوب كذلك لا يصيره مبغوضا في الواقع
ولا محبوبا كذلك فان قتل ابن المولى مبغوض له واقعا مطلقا جهلا كان او علما
مصيبا كان الفاعل او مخطئا وكذا قتل عدو المولى محبوب له مطلقا ولو صدر ممن
يعتقد كونه ابن المولى وهذا المعنى واضح في النهاية لمن كان له ادنى تامل ودراية واما
سوء السريرة وحسن الباطن والسيرة فما لم يكن منضما مع العزم والارادة اما على العصيان
او على الاطاعة لا يوجب شيئا منهما من استحقاق العقوبة او المثوبة وان كان موجبا للوم
والمذمة او المدح والتحسين عند العقلاء بعد التفاتهم واطلاعهم على حقيقة الحال
وكون العبد ممن لو التفت الى شيء مبغوض لمولاه حسب اعتقاده او محبوب له كذلك
لما تركه او اقدم عليه وارتكبه نعم لو اطلعوا من حاله كونه بصدد التجري والعمل على وفق
ما في ضميره حكموا عليه باستحقاق العقاب والثواب على الكاشف لا بمجرد هذه الصفة
الكامنة

الكامنة ليست الا كسائر الصفات الذميمة والاخلاق الحسنة التي لا يستحق فاعلها الا
ذما او مدحا كالسخاء والبخل وحسن الخلق وسوئه بل وحسن الخلقة وقبحها الى غير ذلك وقد
تحقق مما ذكرنا كله ان الموجب للعقاب والثواب هو العزم والارادة ليس الا لعدم صلاحية
شيء من الكاشف والمنكشف لذلك كما عرفت ويشهد بذلك الوجدان الحاكم في باب الا
طاعة والعصيان فلو راجعت وجدانك رايت عدم صحة عقاب العبد بمجرد سوء سريرته
من دون اقترانه بعزمه وارادته على العمل على وفقها والجري على طبقها وصحته مع اقترانه
بالعزم والارادة وكذلك الحال بالنسبة الى الثواب فان قلت هذا مخالف لما نطق به الاخبار
والاثار من عدم ايجاب الهم على المعصية ذنبا ولا عقابا وانه لا يكتب معصية مثل
ما رواه زرارة انه قال عليه السلام ان الله جعل لادم في ذريته ان من هم
بحسنة فلم يعملها كتبت له حسنة ومن هم بحسنة فعملها كتبت له عشرة ومن هم بسيئة لم
تكتب عليه ومن هم بها وعملها كتبت سيئة وما روي عن الباقر عليه السلام انه قال لو كانت
النيات من اهل الفسق يؤخذ بها اهلها لاخذ كل من نوى الزنا بالزنا وكل من نوى السرقة
بالسرقة وكل من نوى القتل بالقتل ولكن الله عدل كريم ليس الجور من شانه ولكنه يثيب على
نيات الخير اهلها ولا يؤاخذ اهل الفسق حتى يفعلوا وما رواه جميل بن دراج عن الصادق
انه قال اذا هم العبد بالسيئة لم يكتب عليه الى غير ذلك من الاخبار قلت مضافا
الى معارضتها بالايات والاخبار الكثيرة الدالة على المؤاخذة على ارادة المعصية مثل قوله
عز اسمه لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وقوله ان الذين
يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين امنوا لهم عذاب اليم وقوله ولا تكتموا الشهادة و
من يكتمها فانه اثم قلبه وقوله ولا تقف ما ليس لك به علم ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك

كان عنه مسئولا وقوله صلوات الله وسلامه عليه نية الكافر شر من عمله وقوله انما يحشر الناس على نياتهم الى غير ذلك من الآيات والاخبار الدالة على مؤاخذة العبد وعقابه عنده على المعصية ان علم كتابة المعصية ونفي العقاب اعم من عدم الاستحقاق فلعله يكون عفوا منه تعالى لتفضله على العباد وهذا مع امكان حمل الاخبار الاول على خصوص ما يكون العزم الى المعصية لا عن اختيار او خصوص غير المحقق الندم وان كان ذلك بالاختيار فيكون الهم اليها موجبا للعقاب والندم رافعا له كما يشهد بذلك الاخبار الواردة في الملك المراقب للانسان وانه لا يكتب المعصية بمجرد هم العبد عليها وصدورها عنه بل لو تندم ولم يتب فيتضح بما ذكرنا بعض الوجوه الاخر في التوفيق بين ما يدل على نفي الاستحقاق من الاخبار وبين ما يوهم معارضتها لها من الآيات والاخبار وقد اتضح مما ذكرنا ما هو الحق في المجال على التقرير الثاني

في بيان الحال على التقرير الثاني

وان القطع بوجوب ما ليس بواجب واقعا او حرمة ما ليس بحرام لا يكون سببا لاحداث حسن او قبح فيه يستتبع الامر به او النهي عنه شرعا لان الاحكام الشرعية وان كانت تابعة للحسن والقبح العقليين الا ان الفعل المتجرى به او المنقاد به من حيث هو هو لا حسن فيه ولا قبح فلا يكاد ينقلب عما هو عليه واقعا حسنا كان او قبحا فلا يؤثر القطع بحسن ما هو قبيح واقعا في حسنه كي يكون واجبا شرعا او بالعكس حتى يكون حراما شرعا فان قلت هذا انما يتم على القول بكون الحسن والقبح ذاتيين للاشياء لا باختلافها بالوجوه والاعتبار واما على ما هو التحقيق من اختلافهما فيها بالوجوه والاعتبار فلا وجه له فالفعل المتجرى به او المنقاد به على ما هو عليه واقعا بعد اعتقاد حسنه او قبحه وبعبارة اخرى لو قلنا بدوران التحسين والتقبيح مدار الوجوه والاعتبار لا مانع من القول بانقلاب الواقع عما هو عليه لتعلق القطع على خلافه وبعده يكون متعلقا للامر او النهي

للامر او النهي قلت البناء على اختلافهما بالوجوه والاعتبار لا يوجب الانقلاب بداهة عدم كون القطع من تلك الجهات التي يدوران مدارها وقد ظهر ايضا ما هو الحق على التقرير الثالث

في بيان الحال على التقرير الثالث

وان القطع بوجوب شيء او حرمته لا يوجب الامر به والنهي عنه شرعا وبالجملة فقد تلخص من جميع ما اسلفنا انه لا يؤثر القطع بوجوب شيء او حرمته في حسنه وقبحه ولا في محبوبيته ومبغوضيته ولا في ترتب المصلحة او المفسدة عليه وان قلنا باختلاف الحسن والقبح باختلاف الوجوه والاعتبار كما عرفت مفصلا فالشيء القبيح المبغوض للمولى واقعا لا يكون محبوبا له باعتقاد العبد محبوبيته وكذا الشيء الحسن المحبوب للمولى لا يكون مبغوضا له باعتقاد العبد مبغوضيته له ثم حيث ان الفعل المأتي به لم يصدر منه اختيارا الا بما يترتب عليه الاثر المتوقف ترتبه على صدوره بالاختيار فلا يستحق باتيانه لنفس الفعل ثوابا او عقابا بداهة ان الفعل المتجرى به او المنقاد به بما هو مقطوع الحرمة او الوجوب لا يكون اختياريا كي يوجب العقاب او الثواب فان القاطع لم يقصده الا بما قطع انه عليه من عنوانه الواقعي الاستقلالي لا بما له من العنوان الطاري الآلي اعني التجري او الانقياد فان من قتل ابن المولى باعتقاد انه عدوه لم يقصد الا عنوان مبغوضية الفعل لمولاه لكونه قتل عدو له لا انه تجرى عليه وهتك لحرمته فما صدر منه لم يقصده وما قصده لم يصدر منه وقد عرفت ان الفعل لا يكون اختياريا ما لم يكن صادرا عن قصد والتفات وبالجملة حيث لم يكن الفعل صادرا عن قصد لم يكن اختياريا لفاعله فان قلت فعلى هذا لا معنى لاستحقاق العقاب والثواب على مخالفة القطع كيف واللازم انما يترتبان على ما هو خارج عن الاختيار قلت قد عرفت سابقا ان المناط في استحقاق الثواب والعقاب ليس الا العزم والقصد على الاطاعة والعصيان لا نفس المخالفة كما لا يخفى وقد ظهر ايضا ان المناط في استحقاق الثواب و

فان المناط في استحقاق العقاب هو التجري على المولى وخبث الباطن

العقاب بالنسبة الى الاطاعة والمعصية الاعتقادية بعين المناط بالنسبة الى الاطاعة
والمعصية الحقيقيتين وانه نفس التجري على المولى وهتك حرمته في جانب المعصية او الاقدام
على رسوم العبودية في جانب الاطاعة لا نفس المخالفة من دون انضمامها الى العزم والقصد
عليها فالمخالفة بما هي هي لا توجب الثواب ولا العقاب بل انما كانت مع العزم فان قلت هذا
كر الى ما قد فررت منه لان العزم والقصد من مبادي الاختيار ومعلوم انها غير اختيارية
والا لزم التسلسل بداهة ان العزم الذي هو واحد منها لو كان بالاختيار لاحتاج الى عزم و
ذلك لكونه اختياريا يحتاج الى عزم اخر وهكذا فيعود محذور اناطة الثواب والعقاب على
ما هو خارج عن الاختيار قلت اولا ان الاختيار وان كان بنفسه خارجا عن الاختيار الا انه
بعض مباديه ومقدماته يكون غالبا بالاختيار للتمكن من عدمه لاجل التأمل والتفكر
فيما يترتب على متعلق عزمه وقصده من تبعة العقوبة واللوم والمذمة فيمنع عن ذلك
عن بلوغه الى مرتبة العزم والقصد وثانيا ان حسن المؤاخذة وصحة العقوبة ليس الا من
لوازم البعد عن المولى الحاصل من التجري عليه كما ان الامر في المعصية الحقيقية كذلك يعني ان
الحاصل من هذا العصيان الحقيقي هو البعد عن المولى ويلزمه صحة العقوبة وهذا التجري
لحصوله من العزم على المخالفة الخارج عن الاختيار وان لم يكن بالاختيار لكنه لما كان من
لوازم سوء السريرة وخبث الباطن الذي هو من مقتضيات ذات العازم على المخالفة و
استعداده اوجب صحة العقاب فقد انتهى الامر الى ما هو ذاتي للمتجري وهو سوء سريرته
وخبث طينته فح ينقطع السؤال بلم وان المتجري لم كان سيء السريرة وخبيث الباطن ضرورة
كون الذاتيات بينة الثبوت لما هي ذاتيات لها فليس السؤال عن ذلك الا كالسؤال
عن انه تعالى لم جعل الانسان ناطقا والحمار ناهقا والشمس مشمسا وكما ينقطع السؤال

عن انه

عن انه لم اختار الكافر الكفر والمؤمن الايمان وبالجملة فسوء السريرة وخبث الباطن الذي هو
ذاتي للمتجري صار سببا للعزم على مخالفة مولاه وتجريه عليه وهتك حرمته ما شئت فعبر
من المعلوم ايجاب هذه العناوين وسببيتها للبعد عن المولى وانحطاط درجته لديه كما
وكذا ايجاب البعد عنه لحسن المؤاخذة وصحة العقوبة كما هو الحال بالنسبة الى حسن المثوبة
وصحة الاحسان والانعام فان حسن السريرة والباطن يوجب القرب الى المولى وهو يوجب
صحة الاكرام والانعام فالثواب والعقاب بالاخرة قد رجعا الى ما لا يقبل السؤال بلم
وهو الامر الذاتي للمتجري والمنقاد نعم يبقى السؤال عن جعله جل اسمه لهذه الذات التي هي سيء
السريرة وخبيث الباطن لا عن جعلها كذلك بداهة ان الذاتي كما عرفت لا يعلل ولا يتعلق
جعل سوى جعل الذات فهو مجعول بعين جعلها لا بجعل اخر فح يجاب ان امساك الجعل
والوجود عنه مستلزم للبخل ولا بخل في المبدأ الفياض فامساك الوجود عنه واختصاصه
بما عداه مع استدعائه بلسان استعداده لافاضة الوجود عليه موجب للبخل الممتنع في
حقه تبارك وتعالى ثم لا يذهب عليك ان تفاوت افراد الانسان في القرب اليه تبارك وتعالى
والبعد عنه من جهة الاختلاف والتفاوت في مراتب سوء السريرة وحسنها فان من كان
سريرته في اعلى مراتب الحسن يكون في اعلى مراتب القرب ومن يكون في ادون مراتبه يكون في
ادون مراتب القرب وهكذا الى اخر المراتب وقس عليه حال سوء السريرة وخبثها ولاجل هذا
التفاوت يتفاوت افراد الانسان من جهة استحقاق الجنة ودرجاتها والنار ودركاتها
ومن جهة نيل الشفاعة وعدمها وهذه التفاوتات كما عرفت تنتهي بالاخرة الى ما هو ذاتي
لها وهو سوء السريرة وخبثها وقد عرفت ايضا عدم احتياج ثبوتها الى تعليل وانما المحتاج
هو جعل نفس الذات فان قلت على هذا فلا فائدة في ارسال الرسل وانزال الكتب والوعظ

والانذار بداهة ان ذاتي الشيء لا يختلف ولا يتخلف عنه والكفر والايمان لو كانا ذاتيين
للانسان يستحيل انفكاكهما عنه فلا يعقل اختيار المؤمن الكفر والكافر الايمان قلت
ان فيهما فوائد لا تحصى وتتذكرة لاولى النهى كانتفاع المؤمن في تكليف نفسه وتكميل
النشر مع ربه فان بعض المؤمنين الذين لم يصلوا مرتبة النبوة والولاية لا يمكنهم الوصول
الى الله تعالى بصرف نظرتهم طريق الاطاعة والانقياد فيحتاجون الى من يرشدهم
ويهديهم سبيل ربهم ويعرفهم اوامره ونواهيه كي يكون اطاعاتهم على وفق هدايته
وكسد باب العذر للكافر بان يكون حجة بالغة له ولا يكون عقابه من دون حجة
وبيان فان لله على الناس الحجة البالغة وبعبارة اخرى ان الغرض من الارسال
والانزال هو اتمام الحجة وان لا يكون لاحد حجة عليه تبارك وتعالى هذا مع امكان
ان يقال ان الكفر والايمان وان كانا ذاتيين للكافر والمؤمن الا انهما قابلان لا
للانفكاك لان الذاتي الذي لا يختلف عن الذات ولا يتخلف ما يكون جزء المهية
او تمامها وسوء السريرة وحسنها ليسا بشيء منهما فاختيار الكافر الكفر انما هو
بحسب اقتضاء نفسه لو خلي وطبعه مع قطع النظر عن وجود من يهديه فاذا
كان له هاديا الى سواء الطريق ومن يقيم له البرهان على حقية الايمان لما
اختار الكفر واختار الايمان كما هو الحال بالنسبة الى الكفار الذين كانوا يسلمون
على يد النبي المختار والائمة الاطهار عليهم صلوات الله الملك الغفار اناء الليل و
اطراف النهار فتامل ثم انك بعد ما احطت خبرا بما حققناه من استقلال العقل
وشهادة الوجدان على استحقاق كل من المتجري والمنقاد مضافا الى دلالة الاخبار
عليه ظهر لك انه لا وجه الى تجشم الاستدلال في المجال بذكر البرهان العقلي لاثبات
الاستحقاق

الاستحقاق مثل ما قيل من ان العاصي الحقيقي والمتجري لا تفاوت بينهما من جميع الجهات
عدا مصادفة قطع احدهما للواقع دون الاخر ومعلوم ان المصادفة كعدمها خارج
عن القدرة والاختيار فلا يصلح لان اناطة الثواب عليه فيثبت المطلوب من عدم الفرق بينهما
في استحقاق العقاب وذلك لانه مضافا الى عدم الاحتياج اليه كما عرفت غير واف بالمطلوب
لامكان ان يجاب عنه بابداء الفرق بينهما بان الاستحقاق في المعصية الحقيقية ليس الا
لتحقق سببه وهو مخالفة المولى بالاختيار وهذا المعنى لم يتحقق في المتجري كي يكون سببا
للاستحقاق فان من شرب الماء باعتقاد الخمر لم يخالف مولاه حقيقة وانما خالف بنا
اعتقاده لانه لم يصدر منه الشرب المبغوض للمولى وشرب الماء من حيث هو هو غير مبغوض
له وبالجملة فالاستحقاق يتبع تحقق سببه وذلك غير موجود في المتجري بخلاف العاصي
الحقيقي فلم يلزم من القول بعدم الاستحقاق في المتجري اناطة العقاب على امر غير اختياري
فيحتاج في اثبات تحقق السبب الى دليل اخر مثل ما ذكرنا فلهذا قلنا ثم انه قد اتضح
مما اسلفنا من ان سبب استحقاق العقاب في التجري والمعصية الحقيقية واحد وهو التجري
على المولى وهتك حرمته والخروج عن رسوم العبودية الى غير ذلك من العناوين
المتحدة مع العزم على المخالفة المتحقق في ضمن كلتا المعصيتين ان التجري على المولى ولو في
ضمن المعصية الحقيقية لا يوجب الا عقابا واحدا ضرورة ان الصادر من الواحد ليس
الا الواحد وعليه فلا وجه لما توهمه بعض الفحول من استحقاق العقابين فيما تحقق
التجري في ضمن المعصية الحقيقية مع الالتزام بتداخلهما وانه لا يعاقب الا مرة واحدة
وذلك لان تعدد العقاب كما لا يحتاج الى تعدد سببه وقد عرفت ان السبب واحد
فلا يكون الواحد بما هو كذلك سببا للاثنين بما هما كذلك ومع تسليم تعدد لا معنى للتداخل

لوضوح ان السببين المستقلين لابد لهما من مسببين مستقلين ومعلوم ان التداخل
يرفع الاثنينية وينافي الاستقلال ولعل منشاء التوهم تخيل كون كل من المخالفة
الحقيقية والعزم عليها سببا مستقلا وكون المخالفة الحقيقية بالبديهة ليست الا
معصية واحدة لا توجب الا عقوبة واحدة فمن حيث تحقق كلا السببين في التجري في
ضمن المعصية الحقيقية التزم باستحقاق العقابين ومن حيث ان المخالفة الحقيقية ليست
الا معصية واحدة لا معصيتين وهي لا توجب الا عقوبة واحدة بالضرورة التزم بالتداخل
ولكنه غفل عن ان وحدة المسبب لا يكون الا بعد وحدة السبب ضرورة ان الواحد لا
يصدر الا عن الواحد فمع وحدة المسبب لابد وان يكون السبب ايضا واحدا فمع
لينكشف من وحدة المسبب بطريق الان وحدة السبب الامر الثالث قد عرفت فيما
سبق كون القطع بشيء اخطاء او اصاب يوجب تنجز ذلك الشيء بمعنى استحقاق الثواب
العقاب عقلا على موافقته ومخالفته ولا يكون ذلك الا فيما اخذ القطع طريقا محضا
كاشفا صرفا ويكون تمام الاثار مرتبا على ذات المتعلق والواقع من دون مدخلية للقطع
في دليله بوجه من الوجوه كما اذا رتب الحكم مثل وجوب الاجتناب على الخمر الواقعي من غير مدخلية
للقطع به فيه فحينئذ لو حصل القطع بخمرية مايع لابد من ترتيب تمام ما هو اثر الخمر شرعا وعقلا
عليه وافق قطعه الواقع ام خالفه نعم في صورة المخالفة يكون عذرا للمكلف بمعنى انه لا يصح
من المولى عقابه ومؤاخذته فلو حصل له القطع بان الخمر محرم فارتكبه او بعدم وجوب الواجب
فتركه يقبح على المولى المؤاخذة على كل من الفعل والترك وليس ذلك من جهة القطع بما
الخلاف كما كان التنجز كذلك بل من جهة عدم وجود المقتضي للمؤاخذة وبعبارة اخرى الحكم
بالعذرية فيما لم يصادف قطعه الواقع ليس من اثار القطع كما في الحكم بالتنجز في صورة المصادفة
لا من جهة

في اقسام القطع واحكامها

بل من جهة انتفاء ما هو المقتضي للعقاب والمؤاخذة وفرق بين بين ان يكون نفي العقاب
من جهة عدم وجود المقتضي له كما لو فرض عدم نهوض قطعه على شيء وكان جهلا
بسيطا او لنهوض على خلاف الواقع بان كان جهلا مركبا وبين ان يكون ذلك من جهة
وجود المانع عن تاثير المقتضي اثره نعم لو كان نفس المخالفة للواقع مقتضيا للعقاب
وكان القطع بالخلاف مانعا عن ذلك كان المعذرية من اثار القطع لانه المانع
عن ترتب المقتضي على المقتضي وهذا كما ترى لانه مضافا الى انه فاسد في اصله لما
سبق من ان المقتضي للعقاب هو العزم على المخالفة دون المخالفة بنفسها مجردا عن العزم
والارادة فلا يترتب على المخالفة المجردة شيء ومن المعلوم خلو المخالفة في المقام عن
العزم لفرض القطع على الخلاف ومعه لا يعقل العزم على المخالفة يلزم القول باستحقاق
الغافل والناسي للعقاب ثم لا يذهب عليك ان القطع قد يؤخذ في دليل الحكم وقد
لا يؤخذ اما الثاني فقد مر الكلام فيه وكونه بنفسه طريقا محضا وكاشفا صرفا واما
الاول فقد لا يكون له دخل في الموضوع بوجه ويكون اخذه في الدليل لنكتة مقتضية
له مثل التنبيه على كيفية الامتثال والاطاعة كالوكيل اذا علمت بقدوم زيد فاستقبله
ونظيره ما ورد في الاخبار مثل قولهم كل شيء لك طاهر حتى تعلم انه قذر فان العلم في
المقامين ليس له دخل في الموضوع اعني القذارة والقدوم وانما هو طريق الى المتعلقة
وكاشف عنه ومثل قوله عليه السلام لا تنقض اليقين بالشك ولكن تنقضه بيقين
مثله فان اليقين الناقض لليقين السابق ليس الا ما يكون طريقا الى متعلقه وبالجملة
هذا القسم من القطع داخل في القسم الاول اعني الذي ليس بمأخوذ في الدليل اصلا وقد يكون
اخذه في الدليل من جهة دخله في موضوع حكم اخر مخالف لمتعلقه لا فيه بنفسه ولا ما يماثله

او بحنادثه لما سيأتي عن قريب ان شاء الله تعالى كما اذا ورد في الخطاب اذا قطعت بوجوب شيء
وجب عليك التصدق بكذا ويسمى ذلك بالقطع الموضوعي وهو على اقسام لانه اما تمام الموضوع
وذلك فيما كان له تمام مدخلية في متعلق الحكم كما قيل اذا قطعت برؤية الهلال عليك بقراءة
الدعاء فالواجب ح قراءة الدعاء عند القطع بالرؤية اصاب الواقع ام اخطاء او جزئه وقيده
وذلك فيما كان دخل فيه في الجملة كما لو قيل مقطوع الخمرية حكمه كذا فالحكم المذكور لا يترتب
الا بعد تعلق القطع على الخمر الواقعي ومما ذكرنا ظهر الفرق بين القسمين فان تنجز التكليف
الموجب لصحة المثوبة والعقوبة في الاول انما يدور مدار القطع بالواقع اصاب ام اخطاء
بخلاف الثاني من حيث ان تنجز التكليف فيه مشروط بامرين الواقع وقيام القطع عليه فيكفي
في عدم التنجز عدم تحقق احدهما كما لا يخفى ثم ان كلا من القسمين يؤخذ على نحو الصفتية
اي بما هو صفة خاصة قائمة بنفس القاطع تارة وعلى نحو الطريقية اي بما هو كاشف عن
الواقع وحاك عنه اخرى وذلك لان العلم لما كان له جهتان جهة نفسية وانه في عرض
سائر الاشياء كالسرور والحزن والخوف والرجاء واشباهها وجهة مرآتية بها ينكشف
الواقع عند القاطع ولذا قيل العلم نور لنفسه ونور لغيره ويشهد بذلك تعريفه بالصورة
الحاصلة من الشيء عند العقل فان المعلوم بالذات هو نفس تلك الصورة والمعلوم
بالعرض هو ذلك الشيء المنكشف وان تخلف عنها واقعا جاز اخذه في الموضوع باعتبار
كل من الجهتين وقد تلخص من جميع ما ذكرنا ان اقسام القطع اربعة هذا بالنسبة الى
ما هو ماخوذ في الدليل والا فالاقسام خمسة نظرا الى ما هو طريق صرف وكاشف محض
ثم ان هذا تمام الكلام بالنسبة الى القطع واقسامه هذا ولا يذهب عليك ان الاقسام
المتصورة في القطع كلها جارية في الظن فتارة يكون طريقا محضا وكاشفا صرفا كما في

في اقسام الظن

صورة

صورة الانسداد باب العلم بناء على تقرير الحكومة حيث ان حال الظن ح حال القطع نظير
المحض فيجب على الظان اتباع ظنه عقلا ويصير حجة مجعولة كالقطع وعليه فلا يصح
القضية المعروفة المجعولة بكونها كبرى القياس من ان كلما ادى اليه ظني فهو حكم الله في حقي
وحق مقلدي للمعرفة من ان الظن في حال الانسداد حجة مجعولة وليس ذلك حكم
شرعي اصلا وقد يكون موضوعا للحكم الشرعي على نحو الكاشفية او الصفتية على نحو
ما مر في القطع حرفا بحرف فافهم واما الطرق والامارات ففي تفصيل الكلام بالنسبة
اليها انه لا اشكال في قيامها مقام القطع الطريقي المحض بنفس ادلة اعتبارها
سواء قلنا بان مفاد تلك الادلة ليس الا مجرد جعل الحجية من دون انشاء حكم تكليفي
حسب ما قامت عليه الامارة وان استلزم عقلا تنجز الواقع في صورة الموافقة
والعذر فيه في صورة المخالفة ولزوم معاملة القطع معها فيحكم بوجوب موافقتها و
معاملة الواقع المقطوع مع متعلقها واستحقاق المثوبة والعقوبة لدى الموافقة و
المخالفة او قلنا بان مفادها تنزيل المؤدى منزلة الواقع الملازم لانشاء حكم جعلي
على طبق مؤدى الامارة كما انه لا اشكال في عدم قيامها مقامه بنفس تلك الادلة فيما
كان القطع ماخوذا في الموضوع على نحو الصفتية كان تمام الموضوع او جزئه وقيده
بداهة كون القطع ح كما قد عرفت موضوعا كسائر الموضوعات قد رتب عليه الا
او الاثار فلو اريد ترتيب الاثار المترتبة عليه بنفسه على شيء لا بد من تنزيل ذلك
الشيء منزلته بما هو كذلك لا بما هو طريق الى الواقع ومرآة له وقضية جعل الحجية للامارة
او تنزيل مؤديها منزلة الواقع الذي هو مفاد ادلة اعتبارها ليس الا الغاء احتمال الخلاف
فيها او تنجز الواقع بها وترتيب ما له من الاثار على مؤديها فلم يكن لدليل الاعتبار نظر الى نفس

في قيام الطرق والامارات مقام القطع الطريقي

في عدم قيام الطرق والامارات مقام القطع الموضوعي

الامارة ولحاظ استقلالیتها فانما النظر فیها الی کونها طریقا الی الواقع والذی ملاحظته و
مقتضاه ترتیب آثار الواقع علی مؤدیها مع انک قد عرفت عدم ترتیب الآثار فیما
کان القطع موضوعا علی نحو الصفتیة علی نفس الواقع کی یحکم بترتیبها علی المؤدی بل
علی نفس القطع به فلو ارید ترتیبها علی المؤدی لا بد من ملاحظة الامارة بنفسها
مستقلة وتنزیلها منزلة القطع فیما ترتب علیه بما هو صفة خاصة لا بما هو طریق وقد
فرض عدم لحاظ الامارة کذلک فی دلیل اعتبارها فلا بد فی ذلک من قیام دلیل آخر
غیر دلیل الاعتبار علی تنزیل الامارة منزلة القطع بما هو موضوع والا فمجرد دلیل
الاعتبار علی التنزیل کما عرفت غیر کاف فیه وبالجملة الممتنع هو قیام الامارة مقام القطع
الموضوعی علی نحو الصفتیة بنفس دلیل الذی قضیته اعتبارها لکون الملحوظ فیه الامارة
~~بما هی طریق الی الواقع والذی لا ملاحظته ولازمه ترتیب آثار اعتبارها علی کون الملحوظ فیه الامارة~~
الواقع لو کان علی مؤدیها مع ان المعتبر فی قیام الامارة مقام القطع الموضوعی لحاظها
استقلالا وتنزیلها منزلة القطع بما هو صفة خاصة والا فلا مانع من قیام دلیل خارجی علی
تنزیل الامارة منزلة القطع کذلک کما اذا قام دلیل علی ان الامارة قطع فیحکم ح بترتیب تمام آثار
القطع علی المؤدی لحکومة مثل هذا الدلیل علی ما اخذ القطع فیه موضوعا للحکم فیوسع بدلیل
التنزیل دائرة موضوع ذلک الحکم فیقال ان موضوع الحرمة فی قوله مقطوع الخمریة حرام اعم
من الخمر المقطوع والخمر المنکشف بالامارة کما یوسع بها دائرة موضوع الدلیل الاول للاحکام
الصلوة بما ورد من قوله ع الطواف بالبیت صلوة ثم ان هذا کله بالنسبة الی ما اخذ
من القطع فی الدلیل علی نحو الموضوعیة وقیام الامارات مقامه واما ما اخذ منه فیه علی
نحو الطریقیة والکاشفیة سواء کان تمام الموضوع او جزئه ففی قیام الامارات مقامه وعدمه

اشکال

فی قیام الامارات مقام القطع الماخوذ علی نحو الطریقیة

المثبت

اشکال بل منع وذلک لان التنزیل حیث کان من المعانی الحرفیة المحتاج تصورها الی تصور
غیرها کان محتاجا الی لحاظ المنزل والمنزل علیه وما بلحاظه یقع التنزیل بینهما والمنزل
والمنزل علیه فی المقام وان کان هو الامارة والقطع لکن لیس لکل منهما جهة واحدة بل
جهتان یحتاج کل منهما الی لحاظ مستقل فان القطع کما عرفت له جهة نفسیة
استقلالیة وکونه شیئا فی عرض سائر الاشیاء وجهة مرآتیة التی بها ینکشف الواقع
والامارة لها تلک الجهتان ایضا ویختلف لحاظها باعتبار تلک الجهتین اذ علی الاولی
یلاحظ کل منهما بنفسه ومستقلا من دون ان یلاحظ متعلقه وعلی الثانی بالعکس
فیلاحظ متعلقهما ویکون لحاظهما علی نحو الآلیة ولیس بین اللحاظین جامع کما هو
واضح وحیث ان المفروض کون القطع مأخوذا فی الموضوع علی نحو الکاشفیة والطریقیة
لا بد فی تنزیل الامارة منزلته وقیامها مقامه من لحاظها مستقلا کی تقوم بتلک
اللحاظ مقام القطع بلحاظه استقلالیته وتأصله واخذه فی الموضوع ومن لحاظها مرآة
استقلالا المستلزم للحاظها آلة ومرآة وکاشفا عنه حتی تقوم بتلک اللحاظ مقام القطع
بلحاظ کاشفیته وحکایته عن متعلقه ودلیل اعتبار الامارة لا یصلح لملاحظتها بذلک
اللحاظین والنظر الیها بتلک الجهتین المختلفتین ضرورة عدم امکان اجتماعهما فی لحاظ
لمنع لحاظها استقلالیتها عن لحاظها آلیتها وبالعکس وقد عرفت عدم الجامع بین اللحاظین
وعلی فرض امکان تصویره کان یقال نزلت الامارة منزلة القطع فی اخذه فی الموضوع
وکونه طریقا الیه لا یکاد ینفع فی ما نحن فیه لعدم افادة دلیل الاعتبار هذا المفاد بل
ان مفاد دلیل الاعتبار لیس الا الغاء احتمال الخلاف وجعل ما قامت علیه الامارة واقعا
الراجع الی جعل الشارع للآثار والاحکام التی للامارة الیها کان قامت علی حکم من الاحکام

كوجوب صلوة الجمعة في يومها حتى يكون المجعول بجعل الشارع هو نفس ما ادت اليها
او الى موضوع قد رتب عليها حكم شرعا كان قامت على خمرية مايع حتى يكون المراد من
جعل المؤدي واقعا جعل حكمه وبعبارة اخرى يكون جعل الحكم والاثر بلسان
جعل الموضوع وبالجملة فدليل الاعتبار بما هو هو ليس الا خطاب واحد وانشاء
واحد لا يصلح لتنزيل الامارة منزلة القطع الماخوذ في الموضوع على نحو الطريقية والكاشفية
لما عرفت من احتياجه الى لحاظين مختلفين لحاظ الامارة بما هو هو بحيث لا يلتفت الى المحكي
والمؤدي بعد لحاظها مرآة وحاكيا عن المؤدي بحيث لا يلتفت الى الحاكي بما هو هو بل بما هو
حاكي ومرآة عن المحكي ولحاظ القطع بذلك اللحاظين بان يلاحظ تارة استقلالا وبما
هو هو واخرى الى ومرآة وبما هو حاكي عن متعلقه فينزل على الاول به بنفسه نفس الا
مارة وعلى الثاني بمتعلقه مؤديها وقد عرفت ايضا تنافي اللحاظين وعدم امكان جمعهما
في لحاظ واحد في انشاء واحد خصوصا مثل دليل الاعتبار الذي ليس مفاده كما عرفت
الا الغاء احتمال الخلاف وتنزيل المؤدي منزلة الواقع وترتيب اثاره عليه لا ترتيب ما
للقطع من الاثار عليه وان شئت قلت ان دليل الاعتبار انما يدل على ترتيب اثار
الواقع على المؤدي فلو كان لنفس القطع اثر يحتاج الى دليل اخر في تنزيل نفس الامارة
منزلة نفس القطع ثم ان هذا كله على مذهب المشهور في الامارات والقول بان
مفاد ادلة اعتبارها هو تنزيل المؤدى منزلة الواقع وترتيب اثاره عليه الراجع الى
انشاء الشارع لحكم ظاهري على طبق ما قامت عليه الامارة واما على ما هو المختار
عندنا على ما ستعرف بعيد هذا انشاء الله تعالى من كون مفاد تلك الادلة جعل الحجية
للامارات التي يلزمها عقلا استحقاق الثواب على موافقتها والعقاب على مخالفتها وتنجيز

الواقع

الواقع في صورة الاصابة والعذر في صورة عدمها من دون انشاء لحكم ظاهري على طبق ما
ادت اليه الامارة كما هو شان الحجة المجعولة بالامر واضح بداهة ان قضية جعل الامارة
حجة وتنزيلها منزلة القطع انما هو لزوم ترتيب اثار القطع بما هو حجة عليها واين هذا
من جعلها بمنزلته في دخله في الموضوع ولزوم ترتيب اثاره بما هو موضوع وشيء من الاثار
كالسرور والحزن واشباههما عليها فلو ادت الامارة المحرزة شيء كالخمرية مثلها وجب
ترتيب اثار الحجة المجعولة عليها من لزوم متابعتها عقلا واستحقاق الثواب والعقاب
لدى موافقتها ومخالفتها اخطات او اصابت وبناء على استحقاق المتجري والمنقاد للعقاب
والثواب وتنجز الواقع في صورة اصابتها والعذر في صورة مخالفتها وهذا لا ربط له في
ترتيب اثار القطع بما هو موضوع في عرض سائر الموضوعات كان تمام الموضوع او جزئه
وح فلا يحكم بوجوب التصدق الذي هو من اثار نفس القطع بما هو هو ثم انه بما توهم
ان الوجه في امتناع قيام الامارة مقام القطع الماخوذ على نحو الطريقية بمجرد دليل الاعتبار
هو تعدد واستعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد للزوم استعمال ما دل على حجية خبر العادل
مثلا وتصديقه كعدم وجوب التبين المستفاد من اية النبأ وارجاع بعض الرواة
الى بعضها كما هو صريح جل الاخبار في معنيين احدهما تنزيل نفس الخبر منزلة القطع و
ثانيهما تنزيل المخبر عنه منزلة الواقع وفيه ما عرفت من عدم كون الوجه فيه ذلك ولو كان
ذلك ممتنعا وان قلنا بجواز الاستعمال ايضا فالوجه فيه ما ذكرناه من احتياجه الى لحاظ
المنزل والمنزل عليه وما بلحاظ يقع التنزيل على المنزل والمنزل عليه في المقام متعدد لا يمكن
جمعها في لحاظ واحد فان تنزيل الامارة منزلة القطع بما هو موضوع لترتيب اثاره بما هو
كذلك عليها يحتاج الى لحاظها استقلالا من دون لحاظ متعلقها وتنزيل مؤديها منزلة

الواقع لترتيب اثاره عليه يحتاج الى لحاظها الذي هو مراة لمتعلقيهما وقد مر ايضا امتناع

ترتيب اثر كل من التنزيلين على الاخر وعدم كفاية كل منهما عن الاخر فيحتاج كل تنزيل الى

لحاظ مستقل ولا يمكن اجتماعهما في خطاب واحد وانشاء فارد ولا يذهب عليك انه

لو قلنا بجواز قيام الامارات مقام هذا النحو من القطع اعني ما كان موضوعا على نحو

الطريقية لصلاحية دليل اعتبارها لكلا التنزيلين واللحاظين المتنافيين امكن لنا القول

بجواز قيامها مقام المأخوذ منه موضوعا على نحو الصفتية لان دليل الاعتبار حسب

الفرض صالح لجعل الامارة موضوعا للحكم كالقطع الموضوعي ولجعلها طريقا تاما

وكاشفا حقيقيا كالقطع الطريقي فلو انضم الى مفاده مفاد اخر وهو جعلها

موضوعا على نحو الطريقية كالقطع المأخوذ موضوعا كذلك لا مانع من انضمام مفاد

اليه وهو جعلها موضوعا على نحو الصفتية كالقطع الموضوعي بما هو صفة واحتياج

التنزيل الى تعدد النظر واللحاظ الحالي غير مختص بالثاني بل مشترك بينه وبين الاول

فلو قلنا باحتياج تنزيلها منزلة القطع الموضوعي على نحو الصفتية الى تعدد اللحاظ

قلنا بذلك في تنزيلها منزلة الموضوعي منه على نحو الطريقية ايضا ولو لم نقل في الثاني

لم نقل في الاول ايضا وبالجملة فدليل الاعتبار لو كان صالحا وقابلا لان يكون له مفاد

جعل الامارة منزلة القطع بما هو طريق تام وبما هو موضوع على نحو الطريقية لكان صالحا

لان يكون له مفادات ثلثة وهو الاولان مع جعلها منزلة القطع بما هو موضوع

على نحو الصفتية وقد علم مما ذكرنا انه لا وجه للتفرقة والتفكيك بينهما والقول بصلاحية

دليل الاعتبار لتنزيلها منزلة القطع بما هو موضوع على نحو الطريقية دون الموضوع

على نحو الصفتية لما عرفت من عدم الفرق بينهما في الاحتياج الى تعدد النظر واللحاظ وعدمه

ثم انه

فيه اشكال على الشيخ الانصاري

ثم انه لا شبهة في ظهور دليل الاعتبار في تنزيل الامارة منزلة القطع بما هو طريق تام وكاشف

في استفادة ذلك منه الى نصب قرينة او قيام دليل خاص نعم يحتاج الى ذلك في استفادة

غيره منه فاندفع بذلك ما ربما يقال ان دليل الاعتبار لو لم يكن صالحا لكلا التنزيلين

واللحاظين لم يكن دليلا على احدهما ايضا لو لم يكن دليل اخر في البين يعين ذلك الواحد

الاندفاع ما ذكرنا من ظهور دليل الاعتبار الذي هو من قبيل صدق العادل وان خبر العادل

الخلاف في جعل الامارة حجة لحاظ طريقيتها عن الواقع وكاشفيتها عنه لان معنى تصديق

العادل عند اخباره عن شيء ليس الا وجوب البناء على كون ما اخبر به العادل واقعا و

ترتيب اثار الواقع عليه فلو اخبر عن كون مايع بولا مقتضى تصديقه هو البناء على كونه

بولا وعدم الاعتناء الى احتمال خلافه وترتيب اثار البول عليه وليس هذا الا تنزيل الامارة

منزلة القطع الطريقي المحض المستلزم للتنزيل المؤدي منزلة الواقع وفرضه مقطوعا

ثم انه قد تحصل من جميع ما ذكرنا عدم صلاحية دليل الاعتبار للدلالة على كل التنزيلين

واللحاظين اما لعدم امكان اجتماعهما في خطاب واحد وانشاء واحد او لعدم امكان

استظهاره من الدليل وبعبارة اخرى نفي الامكان تارة ونفي الوقوع اخرى اما الاول

فقد مر وجهه واما الثاني فلما عرفت انفا من ظهوره في تنزيلها بلحاظ الالية لا الاستقلالية

نعم لو دل دليل اخر على التنزيل الاخر تم المطلوب لكن المفروض عدمه هذا تمام الكلام

بالنسبة الى الامارات وقيامها مقام القطع بجميع اقسامه وقد ظهر لك بحمد الله عدم

صلاحية دليل اعتبارها لقيامها مقام القطع باقسامه ما لم يؤخذ منه في موضوع

اصلا وكان طريقا صرفا وكاشفا محضا واما الاصول العملية من الشرعية والعقلية

فلا تصلح شيء منها بمجرد ادلة اعتبارها لقيامها مقام القطع باقسامه حتى الطريقي منه

في عدم قيام الاصول العقلية مقام القطع

الا الاستصحاب اما الاصول العقلية من البراءة والاحتياط والتخيير فلما عرفت سابقاً
ان مفاد القيام مقام القطع ترتيب ما له من الآثار والاحكام من تنجز الواقع واشباهه
وهذه الاصول كلها لا تفيد غير تنجز الواقع في مواردها لكونها وظائف عقلية مقررة للجاهل
في مقام العمل اما البراءة فلانها ليست الا حكم العقل بقبح العقاب بلا تمام الحجة من المولى
وكون العبد مأموناً من العقاب ما لم يصل اليه البيان من المولى فليس هنا شيء يصلح
للقيام مقام القطع بالتكليف المنجز له واما الاحتياط فلكونه ليس الا حكم العقل بوجوب اتيان
التكليف المعلوم بالاجمال وبيان كيفيته من الاتيان بجميع المحتملات التي يحتمل العقاب
على مخالفته على تقدير مصادفته الواقع ومعلوم ان حكمه بوجوب الاطاعة لا يكون الا بعد
حكمه بتنجز التكليف بالعلم الاجمالي فليس التنجز متفرعاً على الاحتياط حتى يتوهم قيامه مقام
القطع في تنجز الواقع به بل كان الاحتياط متفرعاً على التنجز واما التخيير فهو ايضاً وظيفة
عقلية للمتحير في مقام العمل من جهة تردده بين المحذورين من الاخذ باحدهما لا بعينه
لعدم جواز تركهما رأساً وعدم امكان الاتيان بكليهما معاً وعدم ترجيح احدهما على الآخر
حتى يتعين وانت خبير بان حكم العقل بوجوب الاخذ باحدهما نظراً الى تلك المقدمات لا
يكون الا بعد تنجز التكليف بالواقع فكان حكمه بالتخيير ايضاً متفرعاً على التنجيز لا بالعكس حتى يقال
بتنجز الواقع بالتخيير كالقطع هذا حال الاصول العقلية واما الاصول الشرعية عدا الاستصحاب

في عدم قيام الاصول الشرعية مقام القطع

فلا تصلح للقيام مقام القطع ايضاً لكونها وظائف شرعية اما الاباحة الشرعية فلبداهة
كونها وظيفة مقررة من الشارع في مقام العمل للشاك من حيث هو شاك فلم تكن حكاية
فعلياً مجعولاً لرعاية الواقع على تقدير مطابقتها له قلنا بجعل حكم ظاهري في مورد الاصول
والامارات كما هو المشهور او لم نقل كما هو المختار بداهة انها على المختار ليست الا جهة شرعية
قد جعلها

قد جعلها الشارع للجاهل بالوجوب والحرمة فتكون عذراً له في ترك الاتيان بالواقع المجهول
وبعبارة اخرى ان قوله عليه السلام كل شيء لك حلال حتى تعرف انه حرام بعينه ليس الا
بياناً لوظيفة الشاك من حيث هو كذلك من البناء على حلية كل محتمل الحلية والحرمة من دون
التفات منه للحرمة ولا نظر له الى الواقع حتى ينزل محتمل الحلية منزلة مقطوعها فيوجب تنجز
الواقع على تقدير ثبوتها واقعاً واما على المشهور من جعل الحكم الظاهري في موردها فلان
الحكم المجعول شرعاً في المقام وان كان هو الاباحة الفعلية والحلية الا انه لم يكن له نظر الى
الواقع اصلاً حتى يوجب تنجزه على فرض ثبوته لان الواقع حكم انشائي لم يبلغ مرتبة الفعلية
الموجبة للبعث والزجر كيف والا لزم اجتماع المثلين في صورة المصادفة والضدين في صورة
عدمها على ما سيتضح لك في مبحث حجية الامارات ان شاء الله تعالى وبالجملة فالحكم
الواقعي في مورد الاباحة الشرعية غير قابل للتنجز وان فرض تعلق القطع به الف مرة فلا
شيء يوجب تنجزه حتى يدعى قيام الاباحة الشرعية مقامه في تنجزه واما الاحتياط
الشرعي المستفاد من اخباره مثل قوله عليه السلام قف عند الشبهة واشباهه بناء
على القول به فهو وان كان صالحاً للقيام مقام القطع حيث ان السبب في جعله وتشريعه
ليس الا رعاية الواقع المحتمل وليس ذلك الا بتنزيل محتمل الحرمة منزلة متيقنها ولزوم
الاخذ بالمحتمل وتنجز الواقع بالاحتياط المستلزم عقلاً لصحة العقوبة على مخالفته و
المثوبة على موافقته لقيامه مقام الواقع المتيقن الا انا لا نقول به في مورد من الشبهات
من المقرونة وغيرها من الشبهة البدوية قبل الفحص وبعده اما في المقرونة بالعلم الا
جمالي فلكفاية حكم العقل بتنجز العلم الاجمالي بالحكم في الحكم بالاحتياط فلا احتياج في الحكم
به الى الاخبار وكذا الحال في الشبهة البدوية قبل الفحص فان الاحتياط فيها انما هو من جهة

حكم العقل بصحة العقوبة على مخالفة التكليف المحتمل واما فيها بعد الفحص فانه وان امكن

القول بالاحتياط فيها بل قال به جماعة الا انا لا نقول به لاستقلال العقل بقبح العقاب بلا

بيان وقبح المؤاخذة بلا اقامة برهان وبالجملة ففي مورد من الشبهات يصح قيام الاحتياط

فيه مقام القطع كالشبهة البدوية بعد الفحص لا نقول به وفي مورد لا يمكن قيامه مقام

القطع نقول به واما صحة قيام الاستصحاب فلان حاله ليس الا حال سائر الامارات

مثل خبر العادل فيكون مفاد لا تنقض اليقين بالشك بناء على المختار من جعل الحجية

في مورد الامارات من دون انشاء حكم ظاهري على طبق مؤداها تنزيل المشكوك منزلة

المتيقن وكون الاستصحاب حجة على المكلف ومنجزا للواقع في صورة الاصابة وعذرا

في صورة المخالفة ومناطا في الثواب والعقاب كالقطع واما على المشهور فلكونه

سببا وموجبا لاحداث حكم ظاهري طريقي في مورده منجزا للواقع في صورة الاصابة

ومانعا عن فعليته في صورة المخالفة ولا يذهب عليك ان هذا الذي ذكرناه من قيام

الاستصحاب مقام القطع انما هو بالنسبة الى القطع الطريقي الغير الماخوذ في موضوع

الحكم واما الموضوعي منه الماخوذ في الموضوع باقسامه فلا يقوم الاستصحاب مقامه

اصلا لعدم صلاحية دليل اعتباره مثل لا تنقض اليقين بالشك على تنزيله منزلته

لان مساقه ليس الا بيان تنزيل المشكوك منزلة المتيقن من دون نظر له الى نقض

اليقين من حيث هو نعم لو قلنا بانطباق تلك الادلة على قاعدة اليقين الملحوظ

فيها نقض اليقين من حيث هو واستقلالا امكن القول بتنزيله منزلته الا انها مضافا

الى عدم تمامية في نفسها لا دليل على الاستصحاب اذ المفروض كون اليقين الماخوذ فيه ملحوظا

على نحو الآلية لا الاستقلالية لا تصلح لقيام القاعدة وتنزيلها منزلة القطع الطريقي لعدم

ملاحظة

في عدم قيام الاستصحاب مقام القطع الطريقي

في عدم قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي

ملاحظة اليقين فيها الة ومرآة للواقع وقد عرفت عدم امكان الجمع بين اللحاظين وعدم

الجامع بينهما ثم انه ربما يتوهم كفاية دليل الاعتبار الدال على تنزيل المؤدى والمستصحب

منزلة الواقع بنفسه في التنزيل الآخر اعني تنزيل القطع بهما منزلة القطع بالواقع وترتيب

اثاره كوجوب التصدق المترتب عليه مثلا بتقريب ان الامارة بعد ما قامت على شيء

كخمرية مايع يقطع بخمريته ايضا فيتم موضوع وجوب التصدق المترتب على مقطوع

الخمرية اذا احد جزئيه وهو الخمرية محرز بالامارة او الاستصحاب والآخر وهو القطع

بالوجدان للقطع بان ما قامت الامارة على خمريته خمر تعبدا فهو نظير سائر الموضوعات

المركبة التي يحرز احد جزئيها بالوجدان والآخر بالاصل او الامارة فيحكم عليه

بترتيب اثر المركب كما هو الحال في الماء المستصحب كريته او الثابتة بالامارة وكذا

الكر المستصحب مائيته او الثابتة بالامارة حيث ان القطع بكون الماء كرا تعبدا او

كون الكر ماء كذلك انما هو لاجل احراز احد جزئيه بالوجدان والآخر بالاصل او الامارة

فيقوم مقام ما هو كر واقعا او ماء كذلك ويترتب عليه اثره وبالجملة فيكفي في ترتيب اثار الواقع

المقطوع على المؤدى او المستصحب تنزيلهما منزلة الواقع فقط الذي هو جزء لذلك الموضوع

المركب او قيد له بعد ما كان الجزء الآخر محرزا بالوجدان وفيه ان تنزيل المؤدى او المستصحب

منزلة ما هو جزء المركب او قيده انما يصح فيما كان الجزء الآخر محرزا بالوجدان كما هو الحال

في المثالين المذكورين من الماء المحرز كريته او الكر المحرز مائيته او بطلان الحرمة اصلا و

امارة وليس المقام من هذا القبيل لعدم القطع بالخمر الواقعي بل بالخمر التعبدي مع ترتب الاثر

على القطع بالخمر الواقعي لان خمرية المايع وان احرزت بالاستصحاب او بالامارة الا انه

لا يكون خمرا واقعا وحقيقة بل تنزيلا وتعبدا فالخمر الواقعي حتى يقطع به فلم يكن ذلك

مقطوع الخمرية بالوجدان بل هو بعد مشكوك الخمرية بالوجدان نعم لو كان دليل آخر على كون
القطع بالخمر التعبدي كالقطع بالخمر الواقعي صح تنزيل المؤدى او المستصحب منزلة الواقع
المأخوذ في الموضوع جزءاً او قيداً والمفروض عدمه اذ ليس في المجال دليل عدا دليل الاعتبار
مثل صدق العادل ولا تنقض اليقين بالشك ولا يصلح ذلك دليلاً عليه الا بوجه دائر
بل هو توقف دلالته على تنزيل المؤدى او المستصحب منزلة الواقع المأخوذ في الموضوع جزءاً
او قيداً على دلالته على تنزيل القطع بالمؤدى او المستصحب منزلة القطع بالواقع تحقيقاً
لقضية التنزيل اذ المفروض عدم كون الاثر للواقع بنفسه بل للقطع به مع توقف دلالته على
تنزيل القطع بها منزلة القطع بالواقع على دلالته على تنزيل نفس المؤدى او المستصحب منزلة
الواقع بنفسه اذ لا بد ومن لا صح تنزيل القطع بها منزلة القطع بالواقع بداهة لزوم جعل
الموضوع تنزيلاً وتعبداً اولاً كي يصح تنزيل القطع به منزلة القطع بالموضوع الحقيقي وبالجملة
فدلالته على تنزيل المؤدى او المستصحب منزلة الواقع المأخوذ في الموضوع متوقفة على دلالته
على تنزيل القطع بها منزلة القطع بالواقع المتوقفة على دلالته على تنزيل كل منهما منزلة الواقع
وهذا دور واضح وانما نشأ ذلك من جعل دليل الاعتبار دليلاً على كلا التنزيلين وعليه
فلا ينهض دليلاً معاً ولا على خصوص تنزيل كل من المؤدى والمستصحب منزلة الواقع المأخوذ
في الموضوع نعم لو فرض قيام دليل خاص على تنزيلها منزلة الواقع كالورود على تنزيل ما ثبت
بوليته بالامارة او الاستصحاب منزلة البول الواقعي ولم يكن لنفس الواقع اثر بل بقيد
القطع فلا محيص من الالتزام بدلالته من حيث الاقتضاء على تنزيل القطع بها منزلة
القطع بالواقع صوناً لكلام الحكيم عن اللغوية واين هذا من دليل الاعتبار العام مثل صدق
العادل ولا تنقض اليقين بالشك واشباههما مما لا يلزم من عدم حمله على ذلك لغوية
اصلاً

عليهما م

في عدم الملازمة العرفية بين التنزيلين

اصلاً كما لا يخفى ومما ذكرنا ظهر فساد توهم ثبوت الملازمة العرفية بين تنزيلهما منزلة الواقع
وتنزيل القطع بها منزلة القطع بالواقع ووجه الفساد هو ان الملازمة العرفية بين
شيئين انما تكون لو كانا في عرض واحد وقد عرفت في تقريب بيان الدور عدم كون
التنزيلين في العرض بل في الطول فان قلت ان تنزيلها منزلة الواقع مستلزم بحسب مقام
الثبوت لتنزيل القطع بها منزلة القطع بالواقع فيستكشف لذلك بحسب مقام الاثبات
من عموم صدق العادل الدال على تنزيلها منزلة الواقع وانه قد نزل القطع بها منزلة القطع
بالواقع ايضاً وعليه فلا نحتاج الى دليل آخر يدل على التنزيل الآخر وبعبارة اخرى لو شك
في تنزيل الشارع القطع بها منزلة القطع بالواقع مضافاً الى تنزيله كل منهما منزلة الواقع
الثابت من قوله صدق العادل مع استلزام الثاني للاول في الواقع ومقام الثبوت
يحكم في مقام الاثبات بثبوته ايضاً وانه قد نزل القطع بها منزلة القطع بالواقع ايضاً
استكشافاً من عموم قوله صدق العادل الشامل لكلا التنزيلين ونظير ذلك استكشاف
جواز اللعن بخصوص من شك في ايمانه من عموم قوله لعن الله بني امية قاطبة
قلت فرق واضح بين ما نحن فيه وبين النظير المذكور من التمسك بالعام في الشبهات
المصداقية لو كان المخصص لبياً بداهة ان الشخص الذي يشك في جواز لعنه فرد للعام
اعني بني امية حقيقة وانما الشك في وجود المانع من شمول الحكم له وهو الايمان وعدمه
وعليه يصح التمسك بالعام اعني لعن الله بني امية قاطبة على فقدان المانع وعلى جواز
اللعن وهذا بخلاف ما نحن فيه لعدم كون المؤدى الذي اخبر به العادل فرداً للعام
الا بعد ثبوت تنزيل القطع بها منزلة القطع بالواقع فالتمسك على فرديته بشمول العام
له دور واضح الامر الرابع القطع لا يخلو اما ان يتعلق بحكم من الاحكام تكليفية كانت

في بيان اقسام القطع

او وضعية او بموضوع من الموضوعات مطلقاً ثبت له حكم ام لا فان تعلق الحكم مطلقاً
لا يكاد يمكن اخذه في موضوع شخص ذلك الحكم للزوم الدور بداهة توقف القطع على
المقطوع فلو توقف هو عليه من حيث كونه دخيلاً في الموضوع وهو مقدم على الحكم
طبعاً لزم الدور ولا في مثله او ضده للزوم اجتماع المثلين او الضدين وكلاهما
محال نعم يمكن اخذه في موضوع حكم اخر مخالف لمتعلقه كما لو كان القطع بوجوب صلوة
الجمعة مثلاً موضوعاً لوجوب التصدق بدرهم كما يمكن اخذه بمرتبة من مراتب الحكم
موضوعاً لمرتبة الاخرى منها مثلاً ان يكون القطع بوجوب صلوة الجمعة انشاءً موضوعاً
لمرتبة تنجزه وكذا القطع بالمرتبة الاولى من الفعلية موضوعاً للمرتبة الاخرى منها المعبر عنها
بالفعلي بقول مطلق هذا وان تعلق بموضوع ذي حكم فلا يجوز اخذه في موضوع حكم متعلقه
للزوم الخلف فان المفروض تعلق الحكم على نفس المقطوع من دون ملاحظة القطع فيه
اصلاً ولا في مثله او ضده للزوم اجتماع المثلين او الضدين في مرتبة واحدة نعم يمكن
اخذه في موضوع الحكم بمعنى تعلق الحكم على الموضوع المقيد بالقطع كثبوت الحرمة شرعاً
على الخمر المقطوع لا الخمر الواقعي ثم ان ما ذكرناه في القطع جار في الظن ايضاً فلا يجوز
اخذه في موضوع شخص متعلقه اذا كان متعلقه حكماً من الاحكام ولا في موضوع حكمه
اذا كان موضوعاً ذا حكم نعم لما كانت مرتبة الحكم الظاهري معه محفوظة لكان الجهل
بالواقع وعدم انكشافه للظان تمام الانكشاف امكن جعل حكم اخر في مورده مماثل او
يضاده بجعل الظن بحكم موضوعاً لحكم اخر مماثل او مضاد من دون لزوم محذور اجتماع المثلين
او الضدين وان كان المظنون حكماً بالغاً مرتبة الفعلية لامكان كونه بمرتبة منها لا يكون
منجزاً الا بتعلق القطع به فالحكمان وان اجتمعا في مرتبة الفعلية لكنهما في مرتبتين منها اخريين
في المرتبة

فان الظن كالقطع في الاحكام ولا يتصف بالامتناع

تفصيلاً ع

التنجيز عليه

في المرتبة الاولى منها المتوقف بلوغها الى المرتبة الثانية على قيام القطع كيف لا وان يكون تعلقه
متمماً لمرتبة الفعلية وموجباً لتنجز الحكم وثانيهما في المرتبة الثانية منها فيكون ذلك الحكم المنجز
للمكلف اللازم موافقته وسيأتي مزيد توضيح لذلك في مبحث الظن ان شاء الله تعالى وبالجملة
فقد ظهر لك الفرق بين القطع والظن وان الظن بمرتبة وان لم يمكن اخذه في موضوع
حكم اخر مماثل او مضاد بتلك المرتبة كالقطع الا انه يمكن اخذه فيه بمرتبة اخرى بخلاف القطع
لبلوغ الحكم بتعلقه المرتبة الاخيرة فلا مجال لجعل حكم اخر بعد الامر الخامس هل يقتضي التكليف
المنجز بالقطع موافقته التزاماً واعتقاداً بالجنان كما يقتضي موافقته عملاً وبالاركان ام لا
بان يكون اللازم على المكلف التسليم والالتزام بالتكليف والاعتقاد والانقياد له
بل اللازم عليه هو الموافقة عملاً وبعبارة اخرى هل الواجب على المكلف اطاعتان اطاعة بالاركان
بالجوارح واخرى بالقلب والجوانح بحيث يترتب على الاخلال بكل منهما عصيان
فيستحق بالاخلال بهما عقابين وبأحدهما عقاب واحد ام الواجب عليه اطاعة واحدة تجب
بالاركان وهذا النزاع وان كان لا يختص بالتكليف المنجز بالقطع لكونه من فروعات مطلق
تنجز التكليف بأي طريق كان الا انه ذكره في مباحث القطع من جهة كونه اقوى الطرق
المنجزة لها التكليف لعدم احتياجه في جعل حجيته الى جاعل بل جعل نفسه كما عرفت بما لا
مزيد عليه ثم ان الظاهر بل المقطوع عدم اللزوم لشهادة الوجدان الحاكم في باب الاطاعة
والعصيان بعدم استحقاق كل من المطيع والعاصي شيئاً زائداً على استحقاقه بالموافقة
والمخالفة عملاً من المثوبة والعقوبة وان الواجب على العبد هو القيام والحركة نحو الفعل
المأمور به واما الالتزام بنفس التكليف المتوجه اليه من الوجوب والحرمة وغيرهما كما هو الحال
في الاصول الاعتقادية والتكاليف القلبية فلا دلالة لنفس التكليف عليه وان ثبت وجوبه

ج ص الشيخ الاعظم الاساس ونهاية

بدليل من الخارج جرى على احد سائر الواجبات الشرعية الثابتة بادلتها يجب موافقتها عقلاً
ويخرج عن الموافقة الالتزامية ويدخل في الموافقة العملية للخطاب المتعلق به لعدم اختصاص
العمل بافعال الجوارح بل يعمها ولغيرها من افعال الجوانح ولا ينافي ما ذكرناه كون
الالتزام بجميع التكاليف والاحكام من جميع كمال الاطاعة ورسوم العبودية لان مقام
اقتضاء الامر والتكليف غير مقام القيام بوظائف الاطاعة ورسوم العبودية فههنا
مقامان الاول في بيان ما هو مقتضى رسوم العبودية وطريق الاطاعة ولا شبهة في ان
الالتزام بجميع ما يصدر من المولى من الاحكام لكونه من كمال الاطاعة وبلوغ العبد
معه اعلى مراتب العبودية واستحقاق فاعله المدح وان لم يستحق الثواب واستحقاق
تاركه اللوم والمذمة وان لم يستحق العقاب لما يوجبه من البعد عن ساحة القرب
وانحطاط درجة العبد وانحفاظ شانه وسقوطه عن نظر المولى لعدم قيامه بما هو وظيفة
العبد بالنسبة الى مواليهم الثاني في اقتضاء الامر والتكليف لذلك بحيث يوجب موافقته
الثواب ومخالفته العقاب كما هو الحال بالنسبة الى الموافقة العملية وقد عرفت عدم اقتضائه
بحكم العقل الذي هو لزوم الموافقة عملا والحركة نحو الفعل المطلوب ولو مع عدم الالتزام
والاعتقاد بما يريد امتثاله من الاحكام وذلك واضح لا سترة عليه ثم ان هذا كله
فيما اذا تمكن المكلف من الالتزام بالواقع تفصيلا وقد عرفت عدم لزوم الالتزام فيه واما
لو لم يتمكن من الالتزام بالواقع تفصيلا كموارد المعلوم بالاجمال فعلى القول بلزوم الالتزام
فيه ايضا لا بد من الالتزام بالواقع اجمالا وعلى ما هو عليه ولو فيما لا يتمكن من الموافقة
القطعية عملا ولا المخالفة القطعية كذلك كدوران الامر بين الوجوب والحرمة في شيء واحد
وذلك لعدم امكان الالتزام بالواقع تعيينا وبالخصوص لمكان الجهل به ولا باحد المحتملين
بخصوصه

بخصوصه
دون الآخر لكونه تشريعا محرما ولا باحدهما تخييرا كان التخيير بين نفس الالتزام من الالتزام
بكل واحد من اطراف المعلوم بالاجمال من دون تخيير في الملتزم به كالتخيير بين الروايتين
الموجب لعدم التخيير بين مدلوليهما وعدم كونهما حكما واقعيا تخييريا او بين الملتزم به وهو
كلا الاحتمالين وصيرورتهما حكما تخييريا في الواقع لعدم اقتضاء التكليف المعلوم بالاجمال
فعلى القول به الا الالتزام به بنفسه لا الالتزام به او بضده تخييرا مضافا الى ان الالتزام
خلاف الواقع ليس اقل محذورا من عدم الالتزام به اصلا بل لعله اشد منه كما لا يخفى وقد ظهر
مما ذكرنا عدم لزوم الموافقة الالتزامية فيما علم التكليف تفصيلا فضلا عما علم اجمالا وان
العبد لا يستحق بها مثوبة كما لا يستحق بمخالفتها عقوبة وان استحق على فعلها المدح وتاركها
اللوم والذم ثم انه على القول بوجوب الموافقة التزاما كالموافقة عملا في التكاليف المعلومة
اجمالا ولو كان من قبيل دوران الامر بين المحذورين لا اشكال في جريان الاصول الموضوعية
كاصالة عدم كون المرأة المعينة ممن يجب وطيها وعدم كونها ممن يحرم وطيها فيما تردد
امرها بين من حلف على وطيها ومن حلف على ترك وطيها فيحكم ببركة الاصلين بعدم لزوم
الالتزام بواحد من الحكمين لعدم بقاء الموضوع لها بعد اجراء كلا الاصلين وبعبارة اخرى
ان حكم العقل بلزوم الالتزام فرع ثبوت التكليف وهو فرع بقاء موضوعه والمفروض عدم
بقاء الموضوع وارتفاعه باجراء الاصلين فلا تكليف في البين يجب الالتزام به عقلا هذا و
اما الاصول الحكمية كاستصحاب عدم وجوب وطي المرأة واستصحاب عدم حرمة وطيها ففي
جريانها وعدمه وجهان مبنيان على ان حكم العقل بتنجز التكليف في الموارد المعلوم
بالاجمال المستلزم للزوم الالتزام به هل هو على نحو العلية التامة بحيث لا تجتمع وجود
المانع وبعبارة اخرى ان العقل لا يفرق بين العلم التفصيلي بالتكاليف والعلم الاجمالي بها في

علية العلم للزوم الالتزام المتفرع على تنجز التكليف على نحو الاقتضاء والتعليق على عدم
الاذن والرخصة من الشارع فى الاقدام والاقتحام فى اطراف المعلوم بالاجمال الموجب
لعدم الالتزام بالواقع بل الالتزام على خلافه كالاباحة الظاهرية فعلى الاول لا اشكال
فى عدم جواز اجرائها لاستلزامه المخالفة العلمية القطعية التى استقل العقل بحرمتها
لعدم انحصار العلم بالاركان بل صدقه على افعال الجنان ايضا اللهم الا ان يقال ان
الالتزام فى الموارد المعلوم بالاجمال على ما التزمنا به من الالتزام بالواقع على ما هو عليه
لا ينافى اجراء الاصول بل الالتزام بالاباحة الظاهرية كما لا يخفى وعلى الثانى لا مانع من
اجرائها ويثبت بها اذن الشارع فى الاقدام فى الاطراف ويرتفع المانع عن حكم العقل بلزوم
الالتزام المفروض كونه على نحو الاقتضاء والتعليق على عدم الاذن من الشارع فالا
قتحام وح فيكون الاصل الحكمى كالموضوعى واردا على حكم العقل بلزوم الالتزام ورافعا
لموضوعه وهو عدم الاذن من الشارع فان المفروض تحقق الاذن منه بسبب الاصل
الجارى فى المجال فالحاكم استصحاب الاشتغال وقاعدته فانه يحكم بجريانه دونها لو رود
عليها حيث ان حكم العقل بوجوب تحصيل الفراغ انما هو فى مورد الشك فى الفراغ وبعد
اجراء الاشتغال بالاستصحاب لا يبقى شك فى الفراغ لا انقلاب موضوع القاعدة
هو الشك فى الفراغ وهو لا يرتفع بالاستصحاب بالوجدان غاية الامر ارتفاع حكمه
بمعنى الورود ارتفاع موضوع المورود بالوارد كالاصل بالنسبة الى الدليل فانه يقال
ان حكم العقل بلزوم تحصيل الفراغ انما كان لاجل عدم تمامية الحجة والبيان شرعا
على بقاء التكليف لو ارتفاعه والمفروض كون الاستصحاب بيانا وحجة على بقاء التكليف
والاشتغال فالاستصحاب الموافق للقاعدة كالمخالف لها فى كونه بيانا ورافعا لموضوع حكم
العقل

العقل من عدم نهوض الحجة والبيان وان شئت قلت انه لا شبهة فى تقديم الامارة على القاعدة
فكذا الاستصحاب الذى هو مثلها او بمنزلتها على الخلاف كان موافقا للقاعدة او مخالفا لها والسر
فى الجميع ما عرفت من ارتفاع موضوعها بقيام الامارة او الاستصحاب نعم يبقى السؤال
عن الاثر المترتب على الاستصحاب فيما كان موافقا للقاعدة فيجاب بعد النقض بالامارة الموافقة
لها بكفاية استناد العمل الى حكم الشارع بوجوب الاتيان دون العقل وان كان العمل الاتيان
لازما على كل حال وبالجملة فالاصل الجارى فى اطراف المعلوم بالاجمال كالامارة واستصحاب
الاشتغال بالنسبة الى القاعدة رافع لموضوع حكم العقل بلزوم الالتزام كحكمه بالتخيير بين الاطراف
لكونه اذنا فى الاقتحام المنافى للزوم الالتزام ثم ان هذا كله بناء على المختار من جريان
الاستصحاب فى مورد القاعدة واما على ما اختاره شيخنا الاستاذ قدس سره من عدم جريانه
فى موردها وتقديمها عليه نظرا الى عدم ترتب اثر عملى عليه مع كونه اصلا عمليا لا بد فيه
من ترتبه عليه على حد سائر الاصول العملية فلا مجال لاجراء الاصل فى اطراف المعلوم بالاجمال
لان جواز كل من الفعل والترك وان كان اثرا عمليا الا انه يكفى فى اثباته حكم العقل
بمجرد الدوران بين المحذورين وعدم وجوب الالتزام بالتكليف المعلوم بالاجمال
وان امكن ترتبه بالاستصحاب الا انه ليس حكما عمليا هذا مضافا الى ما ادعاه طاب ثراه من
عدم المقتضى لاجراء الاستصحاب فى الاطراف لانصراف اخباره عنه كيف والازم التناقض
فى مثل قوله لا تنقض اليقين بالشك ولكن تنقضه بيقين آخر حيث ان المكلف وان كان
شاكا بالنسبة الى كل من الاطراف لا بد له من الاستصحاب الا انه يعلم اجمالا بانتقاض الحالة
السابقة ومعه لا يصح الاستصحاب بلا اشكال نعم لو قلنا بوجود المقتضى للاجراء وكون
المانع منه حكم العقل بتنجز التكليف ووجوب موافقته التزاما فيبتنى على ما تقدم من ان حكم

[illegible]

[illegible]

العقل بلزوم الالتزام ان كان على نحو العلية التامة فلا مجال لجريانه وان كان على نحو الا
قتضاء كان له مجال هذا وفيه مواقع للنظر اما اولا فلان عدم ترتب الاثر العملي على
الاستصحاب لا يمنع جريانه مع ترتب اثر شرعي عليه ولو صار لغوا وكون الاستصحاب
اصلا عمليا معناه انه وظيفة للشاك والمتحير تعبدا في قبال الامارة ولذا يجري في الاحكام
في الامور الاعتقادية التي كان المهم فيها شرعا الانقياد والتسليم على ما ستقف عليه في بعض
تنبيهات الاستصحاب واما ثانيا فلان الاحتمال في بعض الاخبار بمقتضى الاستدراك
الواقع في ذيله من قوله ولكن تنقضه بيقين اخر على تقدير تسليمه لا يكاد يسري الى المطلق
منها الشامل للشك في مورد العلم الاجمالي واما ثالثا فبما عرفت من ان الالتزام على النحو
الذي ذكرناه لا ينافي جريان الاستصحاب في الاطراف قلنا بانه على نحو العلية التامة او الاقتضاء
والتعليق مما ذكرنا ظهر اندفاع ما اورده الاستاد العلامة رفع في الخلد مقامه في الكفاية
على ما ذكره المحقق الانصاري قدس سره من دفع محذور عدم الالتزام بالواقع بل الالتزام
على خلافه وهو الاباحة بالاصل الجاري في الاطراف بان التمسك به لا ينفع الا بعد نفي
ثالث بل هنا ان جريان الاصل موقوف على عدم محذور في عدم الالتزام بالواقع اذ مع
المحذور فيه ولزوم الالتزام لا مجال للاصل المانع منه فلو توقف ثبوت عدم المحذور في عدم
الالتزام على جريان الاصل لزم الدور المحال وبعبارة اخرى ان جريان الاصل يتوقف
على عدم وجوب الالتزام في المعلوم بالاجمال بحيث لو ثبت وجوبه لما كان للاصل مجال فلو
توقف عدم الوجوب على جريان الاصل ايضا لزم المحال وجه الاندفاع ان المانع عن جريان
الاصل والمتوقف جريانه على عدمه هو لزوم الالتزام بالواقع معينا وبعنوانه الخاص لا
اجمالا وعلى ما هو عليه في الواقع فان الالتزام بهذا المعنى لا يتوقف جريان الاصل على عدمه

لعدم منافاته

لعدم منافاته كما عرفت لجريان الاصل بل الالتزام على خلاف الواقع وبعبارة اخرى الالتزام
المانع عن جريان الاصل هو الالتزام بالواقع بخصوصه ولا يلتزم به وما التزم به
هو الالتزام بالواقع اجمالا وذلك لا يمنع جريان الاصل كما هو واضح ولعل ما ذكرنا
امرنا الاستاد طاب مضجعه في مجلس بحثه الشريف بالضرب على العبارة المذكورة في
الكفاية من قوله كما لا يدفع هنا محذور عدم الالتزام به بل الالتزام بخلافه الى قوله
الان الشان في جواز جريان الاصول وعليك بالتامل في جميع ما ذكرنا كي لا يختلط
عليك الامر والله الهادي الى الرشاد الامر السادس لا اشكال في ان القطع الطريقي
المنجز للواقع والمحكوم عليه عقلا بوجوب المتابعة وحرمة المخالفة لا تفاوت فيه بنظر
العقل من حيث اشخاص القاطع والمقطوع به واسباب حصول القطع وازمانه لحكم
العقل في الجميع بتمامية الحجة على القاطع بتنجز الواقع عليه وانكشافه تمام الانكشاف لديه
بحيث لم يبق له سترة ولا حجاب يحجبه ولا نقاب نعم ما اخذ منه في موضوع الحكم شرعا
كان تمام الموضوع او جزءه يتبع ما اخذ موضوعا بحسب لسان دليله فان كان على
الاطلاق كان حجة كذلك والا فبمقداره مما دل الدليل تعميما وتخصيصا من حيث الاسباب
وغيرها اذ لا ينافيه حينئذ الجعل والتصرف من الشارع لا نفيا ولا اثباتا بخلاف الاول كما عرفت
مفصلا في اوائل البحث والحاصل ان القطع الطريقي الذي هو الموضوع لحكم العقل بوجوب المتابعة
وحرمة المخالفة لا يفرق فيه بنظره من حيث الاسباب والاشخاص فهو الحجة مطلقا من
اي سبب كان ولاي شخص حصل او في اي زمان او مكان وحصل فلا فرق بين القطاع الحاصل
قطعه من الاسباب التي لم يتعارف بل لا ينبغي حصول القطع منها وبين غيره ممن حصل
قطعه من الاسباب المتعارفة حصوله منها لما عرفت من حكم العقل بصحة احتجاج العبد به

على مولاه واحتجاج المولى عليه ومؤاخذته به وعدم صحة اعتذاره بحصوله مما لم يتعارف
حصوله منه من الاسباب وعدم صحة الاحتجاج والمؤاخذة على مجرد المخالفة لو لم يصادف
الواقع الا على القول بحرمة التجري الى غير ذلك مما يحكم به العقل فيما كان حصول القطع من
الاسباب المتعارفة وكذا الامر ايضا بين ما كان حاصلا من النقل كالسماع من الصادق
ع او من العقل وان نسب الى بعض الاخباريين المنع عن اتباع الثاني الآن كلماتهم كما
يظهر لمن راجعها غير مطابقة للنسبة والحكاية بل تدل على كذبها وانها في مقام لا يكاد
يرتبط بمحل الكلام فانهم بين من هو في مقام منع الملازمة بين حكم العقل والشرع و
ادعاء ان الاحكام الشرعية لا يتبع الادراكات العقلية لحسن الاشياء وقبحها بل
للمصالح والمفاسد الواقعية النفس الامرية وان قصر عن ادراكها العقل او حكم على
خلافها كما هو صريح العبارة المحكية عن السيد الصدر شارح الوافية في باب الملازمة
وهذه الدعوى كما ترى غير بينة لذهاب بعض الاصوليين اليها كصاحب الفصول
على ما حكى عنه وبين من هو في مقام المنع عن الركون في غير الضروريات على المقدمات العقلية
ولزوم الاقتصار فيه على السماع عن الصادقين ع لعدم افادتها الا الظن الذي لا يؤمن
النفس معه من الخطأ والوقوع في خلاف الواقع لانها مع افادتها للقطع واليقين
لا يجوز الاعتماد عليها والتعويل وذلك لتصريح المحدث الامين الاسترابادي في مواضع
من كلماته فمنها قوله في فهرست الفصول التي ذكرها في فوائده المدنية الاول في ابطال
جواز التمسك بالاستنباطات الظنية في نفس احكامه تعالى ووجوب التوقف عند فقد القطع
بحكم الله او بحكم ورد عنهم ع ومنها قوله في جملة ما استدل به على انحصار الطريق والمسلك
في غير الضروريات في السماع عن الصادقين ع الرابع ان كل مسلك غير ذلك المسلك يعني التمسك

بكلامهم

بكلامهم ع انما يعتبر من حيث افادته الظن بحكم الله تعالى وقد اثبتنا سابقا انه لا اعتماد على الظن
المتعلق بنفس احكامه تعالى او بنفيها ومنها قوله بعد المقدمة التي ادعى تفطنه لها
التي نقلها عنها شيخنا المرتضى ره اذا عرفت ما مهدناه من الدقيقة الشريفة فنقول ان
تمسكنا بكلامهم ع فقد عصمنا عن الخطاء وان تمسكنا بغيرهم لم نعصم عنه ومن المعلوم ان
العصمة امر مطلوب مرغوب فيه شرعا وعقلا ولعمري ان هذه الكلمات كما ترى شواهد
صدق على ان محل الكلام ومورد النقض والابرام في كلماته هو المقدمات العقلية المفيدة
للظن دون القطع والا فهو حجة بلا كلام ولئن ابيت الا عن كون الموضوع في كلامه خصوص
ما تفيد القطع منها فهو خارج ايضا عن محل الكلام اذ لعل نظره في المنع الى عدم تنجز
التكليف بالقطع المستفاد منها لاحتمال تعلقه بالحكم الانشائي دون الفعلي ومن
المعلوم كفاية هذا الاحتمال في عدم تنجز التكليف والاشتغال بخلاف القطع الحاصل
بالسماع لسد باب هذا الاحتمال فيه للقطع بتعلقه بالحكم الفعلي دون الانشائي بلا جهة
ان منصب الاخبار الواردة عن الائمة الاطهار كونها في مقام بيان الاحكام الفعلية
التي يجب على المكلف القيام بها فلا ريب في خروجه عن محل البحث والكلام فان
مرجع هذا الكلام الى منع الصغرى ومنع استفادة القطع بالاحكام الفعلية من
المقدمات العقلية لا منع الكبرى وانه بعد فرض تعلقه بها لا يكون حجة كما لا يخفى الامر
السابع في ان العلم الاجمالي هل هو كالعلم التفصيلي في الاعتبار اثباتا واسقاطا ام لا
فالكلام فيه في مقامين الاول في ان العلم الاجمالي المتعلق بالتكليف الفعلي هل هو كالعلم
التفصيلي في اثبات التكليف به وتنجزه ام لا والثاني في ان التكليف المنجز بالعلم التفصيلي او
بمنجز اخر كالظن المعتبر او العلم الاجمالي لو قلنا بتنجز التكليف به هل يكفي فيه بالامتثال الاجمالي

والاتيان بجميع المحتملات ام لا يكتفى به الا مع التعذر عن الامتثال التفصيلي علما كان او ظنا
اما المقام الاول فلا شبهة ولا اشكال في اقتضاء العلم الاجمالي للتنجز في الجملة وعدم سقوطه
كالشك عن التاثير بالمرة لشهادة الوجدان الخالي عن شوائب الاوهام بصحة المؤاخذة
معه من المولى وعدم صحة اعتذار العبد لدى المخالفة بجهله بالواقع تفصيلا واما
كون اقتضائه على نحو العلية التامة كالعلم التفصيلي او على نحو الاقتضاء والتعليق على عدم
الاذن في الاقدام والترخيص في الاقتحام عقلا او شرعا في جميع الاطراف او بعضها ففيه
اشكال الظاهر هو الثاني لما نرى من الحكم بجواز الاقدام والاقتحام عقلا وشرعا في جميع
الاطراف المنافي لتنجز الواقع على المكلف اما عقلا فكما في الشبهة الغير المحصورة البالغة
سعة دائرة الاطراف فيها حدا لا يحكم العقل معها بلزوم رعاية الواقع وصحة المؤاخذة
على المخالفة كما يظهر ذلك من بناء العقلاء على الفرق بين العلم بمضرة دنيوية بين اطراف كثيرة
كالعلم بوجود السم بين الف اناء فيحكمون بعدم الاعتناء بالاحتمال السم في كل اناء وجواز
ارتكاب الاطراف ولو بتمامها وعدم استحقاق اللوم والمذمة على تقدير الوقوع في المضرة وبين
العلم بها بين اطراف قليلة محصورة كاناءين او ثلثة او اربعة فيحكمون بوجوب دفع الضرر
المحتمل في كل من الاطراف بحيث لو انعكس الامر بان كثر اطراف المحصور او قل اطراف
الغير المحصور كان الحكم بالعكس لا يقال حكمه بجواز الارتكاب في غير المحصور ليس من جهة المانع
عن تنجز الواقع ولزوم رعايته بالاحتياط مع فرض وجود مقتضيه بل من جهة عدم وجود
المقتضي فيه كيف والا لزم العسر والحرج المخلان بالنظام فانه يقال ان التكلم في الشبهة
الغير المحصورة انما هو مع قطع النظر عن الموانع الخارجية كاختلال النظام بل ومع فرض
الكلام فيما لا يلزم محذور من رعاية الاحتياط فيه كما لو كان التكليف المعلوم بالاجمال
عرضيا

غير بما لو كان احديها البنات التي في العراق فانه لا يلزم من ترك الجميع محذور اصلا وحكم
العقل بجواز الاقدام مع وجود المقتضي للالزام بالواقع المجهول المستلزم لوجوب
رعاية الاحتياط ليس الا من جهة كون سعة الاطراف مانعا عن التنجز كما لا يخفى واما
شرعا فكما في الشبهة المحصورة على ما هو ظاهر قوله عليه السلام كل شيء فيه حلال وحرام
فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه حيث ان مقتضى اطلاقه شموله للاطراف المعلوم
بالاجمال لانها ايضا شيء فيه حلال وحرام فيحكم بحليتها حتى تعرف منها بعينها ويتميز
عن غيره وبالجملة فبعد حكم العقل بصحة المؤاخذة على الواقع في مورد المعلوم بالاجمال
مع الترخيص شرعا على المخالفة احتمالا بل قطعا يستكشف عدم كون العلم الاجمالي كالعلم
العلم التفصيلي علة تامة للتنجز وانما هو مقتض له ولذا يجتمع وجود المانع هذا واما
الوجه في الاذن في المخالفة مع كون متعلق العلم هو الحكم الفعلي ان الواقع لما لم يكن مع
العلم الاجمالي منكشفا تمام الانكشاف بل كان مرتبة الحكم الظاهري وهو الجهل بالواقع
تفصيلا معه محفوظة بخلاف العلم التفصيلي جاز للشارع الترخيص في الاقتحام وجعل
حكم ظاهري في مورده مخالف للواقع المعلوم بالاجمال كحكم العقل بجواز الارتكاب في
اطراف الشبهة الغير المحصورة لا يقال لا مجال للترخيص الشارع في الاقدام مع كون
المعلوم بالاجمال حكما فعليا وهل هو الا التناقض والاذن في المعصية لانه يقال
بعد النقض بالترخيص وجعل الاباحة الظاهرية في مورد الشبهات الابتدائية
الغير المقرونة بالعلم وكذا الشبهات الغير المحصورة بل وموارد النسيان والغفلة مع
كون الواقع المحتمل او المعلوم بالاجمال حكما فعليا وان احتمال التناقض بل تحققها
واقعا ولو مع عدم الاحتمال كالقطع بها محال فما هو الجواب عن تلك الموارد فهو الجواب

في بيان جواز الترخيص في مخالفة الحكم المعلوم بالاجمال

عن المقام ان المحال هو الترخيص في مخالفة الحكم المنجز وجعل الاباحة الظاهرية في
مورده وعن الممكن عدم تنجز الواقع في المقام بالعلم الاجمالي وان كان حكماً فعلياً تعلق
به العلم اجمالاً وقلنا بكفاية العلم الاجمالي كالعلم التفصيلي في تنجز التكليف به وذلك لعدم
بلوغه المرتبة الثالثة من مراتب الحكم وهي المرتبة الثانية من الفعلية وكان بلوغه تلك
المرتبة مشروطاً بقيام العلم التفصيلي عليه دون غيره حتى العلم الاجمالي بان يكون العلم
التفصيلي المتعلق بالحكم الفعلي موجباً لتتميم مرتبة فعليته وبلوغه المرتبة الرابعة من
مراتب الحكم وهي مرتبة التنجز الموجبة لاستحقاق المثوبة والعقوبة على الموافقة والمخالفة
وعليه فالحكم المتعلق به العلم الاجمالي وان كان في المرتبة الاولى من الفعلية الا انه لا يكون
منجزاً بالعلم الاجمالي لعدم بلوغه المرتبة الثانية من الفعلية التي لو تعلق بها الطريق لتنجز كان
المفروض اشتراط بلوغه تلك المرتبة بقيام العلم التفصيلي عليه وعليه يرتفع محذور التناقض
فان المعلوم اجمالاً في المرتبة الثانية من المراتب وهي المرتبة الاولى من مرتبتي الفعلية
والاباحة الظاهرية في اخر المراتب وهي مرتبة التنجز ومن المعلوم عدم المناقضة بين
الحكمين في مرتبتين بل في مرتبة واحدة وبالجملة فالاشكال في المقام نظير الاشكال الا
في جعل الامارات من استلزامه الاذن على مخالفة الواقع واجتماع الضدين على تقدير
عدم الاصابة واجتماع المثلين على تقدير المصادفة وحاصل الجواب عن ذلك ما عرفته
مجملاً وانتظر زيادة تفصيل وتوضيح لذلك في مبحث حجية الظن هذا وقد تلخص من
جميع ما ذكرنا ان العلم الاجمالي انما يفارق العلم التفصيلي بعد اشتراكهما في اقتضائهما في
الجملة تنجز الواقع من وجهين احدهما كون الاقتضاء فيه على نحو الاقتضاء والتعليق خلاف
العلم التفصيلي فانه على نحو العلية التامة وثانيهما ان العلم التفصيلي اذا تعلق بحكم فعلي لا يكاد يختلف

في بيان الفرق بين العلم الاجمالي والتفصيلي

عنه

عن تنجزه بخلاف العلم الاجمالي لامكان عدم بلوغ متعلقه المرتبة الثانية من الفعلية
واشتراط بلوغه اياها بقيام العلم التفصيلي عليه فتحصل من العلم التفصيلي شغلين تتميم
مرتبة الفعلية التي هي المرتبة الثالثة وبلوغ الحكم مرتبة التنجز التي هي اخر المراتب وقد ظهر
مما ذكر من عدم الفرق في استحالة المناقضة بين القطع بها او احتمالها بل مجرد ثبوتها
واقعاً وان لم يحتملها المكلف كما في مورد الغفلة والنسيان انه الاوجه لما ذكره شيخ
مشايخنا المرتضى قدس سره في مبحث الاشتغال من التفكيك بين الموافقة القطعية
والموافقة الاحتمالية وجعل العلم الاجمالي بالنسبة الى الاول على نحو الاقتضاء وبالنسبة
الى الثاني على نحو العلية التامة نظراً الى استلزام الاذن فيه وتجويز المخالفة القطعية
القطع بالمناقضة بخلاف الاذن في ترك الاول لعدم استلزامه الا احتمالها كما لا يخفى
وذلك لما عرفت من ان احتمال المناقضة كالعلم بها في الاستحالة فلو صح الاذن شرعاً
بالنسبة الى احدهما صح بالنسبة الى الاخر ولو لم يصح لم يصح هذا مضافاً الى ان الواقع
لو فرض منجزاً بالعلم الاجمالي لاقتضائه له على نحو العلية التامة فلا وجه للاذن في مخالفته
ولو احتمالاً ولو فرض عدم تنجزه به لكونه على نحو الاقتضاء فلا موجب للزوم رعاية الواقع
ولو احتمالاً لان المفروض عدم وجوب الموافقة بل الاذن في المخالفة واسلم انه قد علم
من مطاوي ما ذكرناه في المقام في طي البحث عن كيفية اقتضاء العلم الاجمالي للتنجز وانه
على نحو العلية التامة كالقطع او على نحو الاقتضاء المجامع مع وجود المانع شرعاً او عقلاً
انه بعد البناء على كونه على نحو العلية التامة لا يبقى مجال للمقد بحث اخر كالبرائة والاشتغال
يبحث فيه عن كيفية الاطاعة والامتثال وان اللازم على المكلف هو الموافقة القطعية
بالاتيان بجميع المحتملات او يكفي الموافقة الاحتمالية وترك المخالفة القطعية كما انه

لاجمال لذلك ايضا لو قلنا بعدم اقتضائه للتنجز اصلا وكونه كالشك في عدم التاثير

واسا ثم انما يصح عقد بحث اخر بعد البناء على كون اقتضائه على نحو الاقتضاء الصالح

لورود المانع عنه فيبحث في ذلك المقام عن ثبوت المانع من الاذن شرعا او عقلا

في ارتكاب المحتملات كلا او بعضا وعدمه ومع فلا وجه للتفكيك بين المخالفة

القطعية والموافقة القطعية بجعل البحث في المقام عن الاول وفي باب البراءة و

الاشتغال عن الثاني كما يظهر من شيخنا المحقق الانصاري قدس سره لان البحث عنهما

توأمان يرتضعان من ثدي واحد فان مرجع البحث فيهما كما عرفت الى ثبوت المنع

بالاذن في الارتكاب وعدمه بعد الفراغ عن كون العلم الاجمالي على نحو الاقتضا

دون العلية التامة فالمتكفل للبحث عن كلا الامرين ذلك المقام كان المتكفل للبحث

عن كيفية الاقتضاء وانه على نحو العلية او الاقتضاء هو هذا المقام هذا تمام الكلام

بالنسبة الى المقام الاول اما المقام الثاني اعني كفاية العلم الاجمالي في مقام الاسقاط

والامتثال للتكليف المنجز فتفصيل الكلام فيه ان المكلف المريد للامتثال الاجمالي

اما ان يكون متمكنا من الامتثال تفصيلا اما علما او ظنا او لا وعلى الاول اما ان

يكون الواجب من التوصليات التي يحصل الغرض والداعي من الامر بها بمجرد اتيانها

باي نحو كان او من التعبديات التي لا يحصل الغرض منها الا باتيانها على نحو خاص

وكيفية مخصوصة وعلى التقديرين اما ان يتوقف الامتثال الاجمالي فيهما على

التكرار كغسل الثوبين بعلم الاجمالي بنجاسة احدهما وفعل صلوتين بعلم بوجوب

احديهما او لا كعصر الثوب مرتين فيما تردد الواجب بين كونه مرة او مرتين وكذا

الاتيان بما شك دخله في الصلوة شطرا او شرطا عند دوران الامر فيها بين الاقل

والاكثر

والاكثر فان لم يتمكن من الامتثال تفصيلا مطلقا علما كان او ظنا فلا اشكال في الاكتفاء بالامتثال الاجمالي

العلم الاجمالي ورعاية الاحتياط لانحصار طريق الامتثال فيه واما لو تمكن من الاول

تفصيلا مطلقا وكان الواجب من التوصليات فلا اشكال في جواز الاكتفاء به

كان الامتثال متوقفا على التكرار ام لا لان الغرض من الامر المتوجه اليها ليس الا

مجرد ايجادها وابقائها في الخارج بل انوجادها فيه كيفما اتفق وباي وجه كان

ومن المعلوم عدم بقاء الامر بعد حصول الغرض بالاتيان ولو على نحو الاجمال

وكذا لو كان الواجب من التعبديات ولم يتوقف الامتثال الاجمالي على التكرار بان

كان من قبيل دوران الامر بين الاقل والاكثر وقد اتى بالاكثر لحصول القطع معه

بالامتثال لعدم استلزامه الاخلال بشيء مما يعتبر في تحصيل الغرض مما يمكن اعتباره

في متعلق الامر شرطا او شطرا ابدا وما لا يمكن اخذه واعتباره فيه مما كان ناشئا

من قبل الامر كقصد القربة والوجه والتميز بداهة امكان قصد التقرب بالاكثر كا

الصلوة مع السورة المشكوكة جزئيته او شرطيته وان الداعي الى الاتيان بها ليس الا

الوجوب الواقعي بحيث لم يكن للمكلف هم الا امتثاله واطاعته وعدم كون المأتي به امرا

مغايرا للواجب واقعا وان كان هو الاقل فيما لو اتى بالزائد بعنوان الجزئية او الشرطية

بل برجاء كونه كذلك وعلى سبيل الاحتياط ورعاية الواقع المجهول فيصدق الواجب واقعا

على المأتي به بتمامه وينطبق هو عليه كان الواجب هو الاكثر كما هو واضح او الاقل

لاشتمال المأتي به على الواجب الواقعي مع الزيادة الغير المضرة لعدم احتمال مانعيته

الزائد على تقدير عدم جزئيته او شرطيته فلم يحصل الاخلال بالتميز بالنسبة الى

المأتي به بنفسه نعم يحصل الاخلال به بالنسبة الى الزائد المشكوك لعدم الاتيان به الا

رجاءً لا بعنوان الجزئية او الشرطية وح فلو قلنا باعتبار التميز بالنسبة الى الاجزاء

ايضاً لم يحصل القطع بالامتثال بالاتيان بالاكثر لاستلزامه الاخلال بما هو معتبر

فى الامتثال من تميز اجزاء المركب فضلاً عن تميز المركب اللهم الا ان يقال مضافاً

الى عدم الدليل على اعتبار التميز بل وقصد الوجه فى نفس المركب فضلاً عن اجزائه

لعدم تعرض لهما فى الاخبار والاثار انه قد يتمكن من التميز بالنسبة الى الزائد ايضاً

من دون لزوم محذور كما لو كان الزائد مردداً بين كونه جزءاً للماهية المأمور بها او للفرد

الاستحبابي تعلق به غرض زائد على الغرض المتعلق باصل الماهية كالقنوت فى

الصلوة فيقصد بنيته اجمالاً الامر على تقدير كونه جزءاً للماهية حتى يكون واجباً او

للفرد الاستحبابي كي يكون مستحباً لكونه من لوازم اعتبار قصد الوجه فى الاجزاء ايضاً

وهو غير لازم هذا وان كان الواجب من التعبديات وقد توقف الاحتياط فيه على

التكرار كفعل الظهر والجمعة عند اشتباه الواجب المتوجه اليه والصلوة الى اكثر من

جهة عند اشتباه القبلة فقد يتوهم عدم كفاية الاحتياط فيه لاستلزامه الاخلال

بامرين معتبرين فى العبادة من قصد الوجه والتميز مضافاً الى كونه عبثاً او لعباً بامر

المولى منافياً فى قصد الاطاعة والامتثال ولاعتباره فى صحة العبادة خال من الاشكال

وفيه ان قصد الوجه لو سلم وجوبه شرعاً او عقلاً لا يكاد يحصل الاخلال به فى

المقام اصلاً قلنا باعتباره غاية او توصيفاً كيف وما دعاه الى الاتيان بالمحتمل

الا وجود الواجب فى البين نعم يحصل الاخلال بالتميز لعدم تعين الواجب وتميزه

عن غيره الا انه غير قادح بعد عدم الدليل على اعتباره لا عقلاً لعدم كونه من كيفيات

الاطاعة ولا شرعاً لخلو الاخبار والاثار عن اعتباره مع كونه مما لا يلتفت اليه الا



فيما اذا كان الواجب او المستحب مما يتوقف الاحتياط فيه على التكرار

نادراً ومغفولاً عنه غالباً فلو كان له دخل فى الغرض كان على المولى الحكيم التنبيه والبيان

والا كان مخلاً بغرضه وكان العقاب معه بلا برهان واما كون الاحتياط عبثاً

ولعباً بامر المولى ففيه انه قد يكون ذلك لداع عقلائى كالفرار من ذل السؤال الذى

يأباه ذو النفس الأبية ولا يتحمله الا الطباع الردية فلا يكون ذلك عبثاً وفيما

لا يكون بذلك الداعي بل بداع سفهائي لا يكون لعباً بامر المولى ايضاً بعد كون

العبد فى غاية الاعتناء بامره بحيث ما دعاه الى ذلك الا مشقة الاستفهام او

المولى واهليته للعبادة نعم انما يكون ذلك لعباً فى كيفية الامتثال والاطاعة

لعدم سلوكهم مسلك العقلاء ومخالفته لهم فيما استقر عليه بناؤهم من الكيفية

مع تمكنه من ذلك حسب الغرض وذلك ايضاً غير قادح بعد كون الاحتياط فى كيفية

الاطاعة والامتثال بيد المكلف غاية الامر انه يعد عند العقلاء سفيهاً لاجل

سوء اختياره على ما لا يقدم عليه احد من العقلاء كالمغتسل ليلاً فى الشتاء

بالماء البارد بغاية البرودة على السطح او فى وسط الصحراء والمصلى فى قلب الاسد

عند حر الظهر تحت السماء مع شدة الاهتمام بامر المولى بحيث لم يطعه شوقاً الى

الثواب ولا خوفاً من العقاب بل لما وجده اهلاً للعبادة ثم ان هذا كله فيما اذا

كان متمكناً من العلم بالامتثال تفصيلاً وقد عرفت جواز الاكتفاء معه بالعلم

الاجمالى وعدم استلزامه المحذور اصلاً واما لو لم يتمكن منه بل من الظن به تفصيلاً

فان كان ذلك مما لم يقم على اعتباره دليل اصلاً فلا اشكال فى كفاية الامتثال

الاجمالى بل فى تعينه كما لا اشكال فى جواز الاكتفاء به فيما كان ذلك من الظنون

الخاصة التى قام على اعتبارها دليل بخصوصه لجواز الاكتفاء به مع التمكن من العلم

فعلى كون الاحتياط عبثاً سفهاً

فعلى كون الاحتياط لعباً بامر المولى

فيما اذا تمكن من الظن التفصيلي المعتبر

فيما اذا تمكن من الظن الخاص

المقصد فضلاً عن الظن ولا بنا في ذلك دليل الاعتبار لعدم دلالته الا على جواز
الاكتفاء بذلك الظن في مقام الامتثال لانحصار الطريق فيه نعم لو ثبت من الخارج
لزوم الاكتفاء به الا مع عدم التمكن منه لم يجز العدول عنه وان كان من الظنون
المطلقة الثابتة اعتبارها بدليل الانسداد فلا اشكال في جواز الاكتفاء به ايضاً
لو كان من المقدمات لذلك الدليل عدم وجوب الاحتياط واما لو كان من تلك
المقدمات بطلان الاحتياط وعدم جوازه لاستلزامه العسر والحرج المخلان
بالنظام فالمتعين هو العمل بالظن ولا يجوز الاكتفاء بالعلم الاجمالي ومن جميع ما ذكرنا
يظهر عدم بطلان عبادة المحتاط التارك لطريقي الاجتهاد والتقليد مطلقاً كان
متمكناً من تحصيل العلم تفصيلاً اجتهاداً كان او تقليداً او من تحصيل الظن كذلك كان
ظناً غير معتبر او معتبراً بدليل خاص او بدليل الانسداد الا ان يكون من مقدمات ذلك الدليل
بطلان الاحتياط وعدم جوازه وح فلا تصح عبادته لان المفروض كون بطلان
الاحتياط مأخوذاً في تلك المقدمات هذا تمام الكلام في بعض ما للقطع من الاحكام
وستطلع على بعضها الاخر في مباحث البرائة والاشتغال انشاء الله فصل في الطرق
والامارات الغير العلمية وبيان ما قيل باعتباره منها او يمكن ان يقال وقبل الشروع
لابد من تقديم امور الاول

فصل في عبادة المحتاط التارك لطريقي الاجتهاد والتقليد

في الطرق والامارات الغير العلمية

فرع من ذهب الى اشتراط بعض اجزاء الاشتراط احتمال زوال النفس
والشك يستصحب الطهارة الموجبة من الحدث الغير المودع وكذا
لو شك في النجاسة من الثوب المغسول في الماء مشتبهين اذا كان
الماء ~~[illegible]~~ طاهرًا دون الطهارة المستفيدة لان الغسل بمجرد غمس
الثوب في الماء والثاني قطع نجاسته فعلا فيستصحب البقاء
بخلاف الطهارة المستفيدة لعدم احتمال زوال الشك مع
النفس والحاصل ان من ذهب الى عدم الاشتراط كالمشهور
فيكون الاستصحابين متعارضان فتدبر تأمل

ذكر الشيخ في مقدمة الثالثة من كتب الاستدلال من الاصول الخ

فيه من ا
ومنها الا
يقوس
اليدين
باليدين
المذكو
من الا
وبين ا
بالصلوة
للرفع م
الركوع ع
ركبتيه ول
خافقة او ل